

جامعة الأزهر  
كلية الدراسات الإسلامية والعربية  
للدين بالقاهرة

الرأي السديد  
في  
شرح جوهرة التوحيد

القسم الأول

تأليف  
الدكتور (أ. ز. الهادي) أستاذ الهنود الشرقية  
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.



## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة

الحمد لله الذي تفرد بتقديم أسمائه وصفاته ، وتجلى عن مشابته لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبتة ورضاه ، وأثاب بفضل الخالص المطيعين ، وعاقب بحدله العصاة ، والخير والشر بإرادته ، واقضاء والقدر بحكمته ، وحد المؤمنين رؤيته فيجز لمن أراد رده ، والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، فصل مجمل الشرع ببيانته ، وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين اهتدوا بهديه ، ومن تبعه من أناروا السبيل بشاعل العلم ، ومصابيح المعرفة ، فقادوا الناس إلى الهدى والرشاد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فصلت للناس عقيدتهم بما أقاموا بهاديرهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمي وافر ، وتراث عظيم ، أنار للمسلمين - بعد كتاب الله وسنة رسوله - الطريق ، وأخذ بهداهم على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم خير الجزاء ..... محمد ..

فشرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني على جوهرة التوحيد التي نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة التي صنف في علم التوحيد ، والتي عنى الأزهر بتدريسها لطلاب السنوات الأولى في الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثاني من هذا الشرح ، والذي يبدأ

بمسألة قدم أسماؤه - تعالى - لطلاب الفرقة الثانية من الكلية ، وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان وافقت عصره ، فهي طريقة لم يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، ويجدون صعوبة في مزاولتها ، ربما صدتهم عن التبحر في هذا العلم رغم ما له من أهمية في ارساء عقيدتهم وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التي تفهم خصومها ، وتقضى على شبه أعدائها في وكرها .

لذلك رأيت أن أعود الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها لطلابنا في أسلوب سهل تتراح اليه نفوسهم ، وبإشارة واضحة تطمئن لها قلوبهم ، تكشف عما خفى من معانيه ، وتوضح ما غص من مرآيه ، مع الحرص على الصيغة العلمية للقضايا التي سنتناولها بالذكر ، وأبسط القول بالطريقة التي لا تكون مختصرة اختصارا مخلا ، ولا مسهبة اسهابا ممللا .

وحرصا منا على تعريف الطلاب بتراثهم ، وأملا في ربط ماضيهم بحاضرهم ، اتبعت في كتابة هذا الشرح منهجا تمثل في ايراد منظومة الشيخ ( ابراهيم اللقاني ) ، واتبعتها بشرح ( الشيخ عبدالسلام ) منفصلا ، ثم عقيبت على كل مسألة بشرحها ، مجليا بعض جوانبها رغبة في ايضاح معالمها سهلة الأخذ ، قريبة الى الافهام ، حتى يمكن فهم التراث الاسلامي في اطار أكثر ملائمة لعصرنا الحاضر ، وكأننا في هذه المحاولة اجتهدنا أن نقدم صياغة جديدة لمسائل قديمة بالأسلوب المعاصر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبد السلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء مثلاً لمذهب الأغلبية بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريض أحياناً بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراء الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساساً من حرص الفريقين على تنزيه الله - سبحانه - ووصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهداً على صحة ما نقول ، فإذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدد من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهر التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والغموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، وإطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمنحنا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم ، انه نعم المولى ونعم النصير

دكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حريه

## بسم الله الرحمن الرحيم

### قال ناظم الجوهري :

الحمد لله على صلاته ..... ثم سلام الله مع صلاته  
على نبي جاء بالتوحيد ..... وقد خلا الدين من التوحيد  
فأرشد الخلق لدين الحق ..... بسيفه وهدى للعشق  
محبب العاقب لرسل ربه ..... وآله وصحبه وحزبه

### قال الشارح :

قال - رحمه الله تعالى - أولف مستمعينا ( بسم  
الله الرحمن الرحيم ) اقتداً \* بالكتاب العزيز وقوله عليه الصلاة والسلام  
( كل امرئ مال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم ) أي بدأة حقيقة  
فهو ابتداء وأقطع أو أجزم أي ناقص قليل البركة \* والله علم على الذات  
الواجبة الوجود \* والرحمن المنعم بجلال النعم \* والرحيم المنعم  
بدقائقها \* وأشار بقوله ( الحمد لله على صلاته ) بكمرا الصاد أي -  
عطياته حيث افتتح بالحمد افتتاحا إضافيا \* وهو ما يقدم على الشروع  
في المقصود بالذات إلى الجميع بين حديثه الوارد به \* وحديث البسلة  
والحمد لغة الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختيارى على جهة التعظيم  
والتهجيل سواء كان في مقابلة نعمه أم لا \* واصطلاحا فعل ينهى عن

تعظيم النعم بسبب كونه منعما على الخالد أو غيره ، سواء كان  
ذلك الفعل اعتقادا بالقول أو قولاً باللسان أو علما بالاركان والأعضاء  
( ثم سلام الله ) أى تحيته اللاتكة به صلى الله عليه وسلم بحسب  
ما عند تعالى ( مع صلاته ) أى رحمته القرونة بالتعظيم أو مطلقها ،  
والصلاة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الآلهة  
التضرع والدعاء ( على نبى ) هو انسان أوحى إليه بشرع ~~أمر~~  
بتبليغه أم لا ، فهو أمم من الرسل الذى هو انسان أوحى إليه  
بشرع وأمر بتبليغه كان له كتاب أم لا ، ( جاء ) أى أرسله الله  
تعالى الى جميع الملوك من الثقيلين على رأس أربعين سنة من ولادته  
( بالتوحيد ) الشرعى وهو : افراد العبادة بالمعبودية مع اعتقاد  
وحدته ذاتا وصفات وأفعالا ، فلا تقبل ذاته الانقسام بوجه ، ولا تشبه  
ذاته الذوات ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله الاشتراك  
وقبل التوحيد : إثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة من  
الصفات ، وتخصيص الارسال بالتوحيد لانه أشرف المبادات ، وأفضل  
الطاعات ، وشرط في صحتها وسبب النجاة من العذاب البخل ( وقد  
خلا الدين ) أى تجرد ( عن التوحيد ) جملة حالية هيبة لنسبى  
أى جاء من عند الله بالتوحيد فى حال تعدد المعبودات الباطلة ، وخلص  
الدين أى فراغه من التوحيد والتفرد ، والدين ما ورد به الشرع من  
التميد ، وقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب ، وعرفوه  
بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المعبود الى ما هو  
خير لهم بالذات أى أحكام وضعها الله - تعالى - للعباد باختر

الى الخير الذاتى وهى السعادة الأبدية ويأتى آخر هذا الموضوع  
انقسامه الى عام وخاص . فلما بعث النبي المذكور ( أرشد الخلق )  
أى جميع الثقلين بنفسه وبواسطة دلهم ( لدين ) أى على ديسن  
( الحق ) أى المتحقق والثابت وجوده وهو الله تعالى ، ولا يستحق  
هذا الوصف غيره سبحانه وتعالى لأن وجوده لذاته لا يسبقه ~~عدم~~  
ولا يلحقه عدم ( بسبقه ) المراد منه آلة الجهاد التى هو أشهرها  
والتعقيب فى كل شىء تحسبه ، والا فالجهاد لم يشرع بفور الارسال  
بل بعد الهجرة ( ويهديه للحق ) أى وأرشدهم بدلالته على الحق  
المراد منه مطابقة الحكم الواقع وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال  
والمعتقد والأديان والمذاهب باعتبار اعتبارها عليه ، رده الباطل  
( محمد ) يدل من نبى مخصص له وهو علم منقول من اسم مفعول مضعف  
سمى به نبيينا صلى الله عليه وسلم ، لكثرة خصاله المجددة ورجائه  
أن يحمد أهل السماء والأرض وكان كذلك ، وصفه ( بالعاقب ) وهو  
الذى يحشر الناس على قدمه ، وليس بعده نبى تبتدأ بنوته فهو  
بمعنى الخاتم بعته وارساله ( لرسل ربه ) أى لجميع الأنبياء ، والحرب  
يقال لعمان منها السيد والمالك وهو فى الأصل مصدر بمعنى التربيعة  
وهى تبليغ الشىء شيئا فشيئا الى الحد الذى أرادته الحرب أطلق  
عليه تعالى مبالغة ، واذا أفرد ودخلت عليه آل اختص به سبحانه  
وتعالى ( و ) سلام الله مع صلاته على ( آله ) صلى الله عليه وسلم  
وهم اتقياء أمته لتعظيم الدعاء فهو معطوف على نبى أو محمد لمشاركته  
له فى حكمه وهو الدعاء بما ذكر ( و ) على ( صحبه ) أى اصحابه



- ٩ -

صلى الله عليه وسلم والصحابى من لقيه صلى الله عليه وسلم ميّزا مؤننا  
به مات على الاسلام فيدخل ابن أم مكتوم ونحوه من العميان وهيمسى  
والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام لحصول اللقى ، ولأنهم  
لا يشترط فيه التعارف اذ لا تنافى بين مقام الصحة والنبوة والملكية  
نعمى عليه السلام آخر الصحابة مؤتا ، والملائكة صحابه باقون  
الى الآن لتكليفهم بشريعة ( و ) على ( حزنهم ) أى جماعته صلى  
الله عليه وسلم .

- ١٠ -

## المقالة الأولى

### مقدمة جوهرة الترحيم

لقد افتتح ناظم الجوهرة منظرة ٥ تبعه الشارح بالبداسة  
ثم بالحمد لله ٥ اقتداءً بالكتاب الكريم في ابتداءه بهما في الترحيم  
التوفيقى ٥ وهما الشرح الوارد ( كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بمصمم  
الله الرحمن الرحيم فهو ابتداء أو اجزم أو اقطع ) ومعنى ذلك  
أنه قليل الخير ٥ ناقص البركة ٥ والمراد بالأمر ما يصح القول كالتقراء ٥  
والفعل كالتأليف ٥

ومن هنا جرت عادة المؤلفين أن يستعينوا بالله - تعالى  
في كتاباتهم ومؤلفاتهم أملا في أن يبارك الله - تعالى - أعمالهم  
وينفع بها غيرهم ٥ ويكثر الخير في نتائجها وثمارها ٥ وتعم البركة  
أهدائها ٥

### تعريف النبى والرسول

كثيرا ما يجرى لفظ النبى والرسول على اللسان مع عدم ملاحظة  
ما قد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما ٥ لذا رأينا  
أن نعرض لمفهوم كل من اللفظين في اللغة والاصطلاح فنقول :

أولا : فى اللغة :

النبي : بياءٌ متعددة • قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من  
النهاية : وهي ما ارتفع من الأرض ، والناسبة بين معناه الاصطلاحي  
الذي سيأتى • وبين معناه اللغوي على هذا ، أنه قد شرفه الله  
- تعالى - على سائر الخلق • حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته  
وعلت رتبته •

وقيل : اشتقاقه من النبأ ومعناه : الخبر • والناسبة أنه  
يخبرنا بالأحكام من الله - تعالى - ان كان رسولا ونبيا ، فإن  
كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبى ليحترم •

وقيل : أنه مشتق من النبى وهو الطريق • فالأنبياء طريق  
هداية ورشاد فاشتقاقه منه لافادة أنه وسيلة الى الحق - جل وعلا -  
وطريق الى معرفته •

وقيل : من هنا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ،  
والناسبة أنه ما جاء نبى بشريعة الا طأه قومه وأخرجوه •

فالمعنى اللغوي للفظ النبى • اثر حول معانى الشرف والاختيار  
والوسيلة الى الهداية • والایذاء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلية  
ومتحققة فيمن يصفطفيهم الله - تعالى - من خلقه •

- والرسول فى اللغة :

مأخوذ من الارسال ، فيطلق فى اللغة على الوسيط بين المرسل  
والمرسل اليه •

ثانيها : في الاصطلاح :

النبي عرفوه في اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر من بني آدم ، سليم عن منفر طبعاً ، أوحى اليه بـشرح يعمل به ، وان لـم يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فمعرفة : بأنه انسان ذكر حر من بني آدم سليم عن منفر طبعاً أوحى اليه بـشرح يعمل به ، وأمر بتبليغه .

ملاحظة التعريف الاصطلاحى المتقدم لكل من اللفظين يتضح لنا : أن الرسول لابد أن يكون مأموراً ومنزماً بالتبليغ ، ففى حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة لكل نبي ، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبي ، لأن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا . وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبي والرسول بمعنى واحد فهما لفظان مرادفان فالنبي هو الرسول ، والرسول هو النبي .

ومن ذهب الى هذا الرأى ( سعد الدين التفتازانى ) ففى كتابه ( المقاصد ) حيث قال : ( النبي انسان بعثه الله - تعالى - لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول ) .

والرأى الذى نول اليه ونستقده ، هو الرأى الأول الذى يفرق في المعنى بين لفظ النبي ، ولفظ الرسول ، لكنه الرأى المشهور

والأصح • يهده قوله - تعالى - : ( وما أرسلنا من قبلك  
من رسول ولا نبي ) (١) فالنبي في الآية الكريمة قد عطف على الرسول  
• والعطف يقتضي المناصرة • لأن الشيء لا يعطف على نفسه  
وهذا دليل على الفرق بين الرسول والنبي في المعنى والفهم •

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول - صلى  
الله عليه وسلم - لما سئل عن عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة  
وعشرون ألفا • فسئل كم الرسل منهم ؟ قال : ثلاثة مائة  
وثلاث مائة •

- ونشاء على الرأي المختار نستطيع أن نجعل الفرق بين الرسول  
والنبي فيما يلي :

١ - الرسول من أوحى إليه بفرع وأمر بتبليغه • والنبي من أوحى  
إليه بفرع ولم يؤمر بالتبليغ •

٢ - الرسول من له كتاب بشرية جديدة أو نسخ بعض شريعة  
من سلفه من الرسل • والنبي من أبدع شريعة من كان قبله  
كسائر أنبياء بني إسرائيل ممن جاءوا بعد موسى - عليه السلام -

٣ - الوحي للرسول يتم بواسطة جبريل • أما الوحي للنبي فسماع  
صوت أو رؤية في المنام •

---

(١) سورة الحج آية : ٥٢

## تحديد معنى التوحيد

التوحيد لفظة : هو العلم بأن الشيء واحد .  
وشرها : هو أفراد المعبود بالعبادة ، مع اعتقاد وحدته  
والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا ، فلا تقبل ذاته الانقسام بوجوه ،  
ولا تشبه ذاته الذات ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله  
الاشتراك اذ لا فعل لغيره سبحانه خلقا وان نسب الى غيره كسبا .

- وقيل : هو اثبات ذات غير مشبهة للذات ، ولا معطلة عن  
الصفات في الاصطلاح : بمعنى الفن المدون ، قد اختلف العلماء  
في تعريف علم التوحيد باختلاف نظرة كل منهم اليه ، فالبعض عرفه  
بالنظر الى موضوعه ، والبعض عرفه باعتباره مسائله ، والبعض الآخر  
جاء تعريفه معبرا عن وظيفة هذا العلم بين المعلوم ، والبعض عرفه  
بغاياته وشرته . . . واليك بعض هذه التعريفات :

- فقد عرفه الشيخ محمد عده بقوله هو :  
( علم يبحث فيه عن وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ،  
وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لاثبات  
رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ،  
وما يستتبع أن يلحق بهم )<sup>(١)</sup>

---

(١) الشيخ محمد عده : رسالة التوحيد ص ٨ ت محمد محي الدين  
عبد الحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ م .

وملاحظة التعريف المتقدم نلاحظ أن الإمام محمد عبده اعتمد في تعريفه لعلم التوحيد على بيان موضوعه .

- وعرفه شارح الجوهرة بقوله : ( هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير من أدلتها القينية والزاه أياها بايراد الحجج ودفع الشبه ) (١)

فهذا تعريف آخر إلا أن شارح الجوهرة أتى به معبرا عن غاية العلم وشمته .

ولما كانت التعاريف كثيرة ومختلفة باختلاف الاعتبارات التي ذكرناها ما يدل على حرية الفكر والنظر العلمي عند علماء المسلمين ، تنفسي بما ذكرناه هنا ونحيل الطالب المستزيد إلى أسهاب الكتب التي دونت في هذا الفن ، وبعد استعراضه لأنواع التعريفات بها ، لن يخرج إلا بنتيجة واحدة هي : أن علم التوحيد يتضمن بياننا للعقائد الدينية وتأيداتها بالأدلة العقلية .

### أسماء هذا العلم

سمى هذا العلم بأسماء كثيرة ومتعددة ، منها : علم التوحيد ، علم أصول الدين ، علم الكلام ، علم الفقه الأكبر ، علم العقائد .

(١) الشيخ عبد السلام اللفاني : شرح جوهرة التوحيد ص ٢٥

- أما تسميته بعلم التوحيد : فلأن معرفة وحدانية الله ،  
وأثباتها بالادلة العقلية من أشرف مقاصد ، وأســــى  
مباحثه ، فسمى العلم بذلك من باب تسمية الكل باسم الجزء .
- وسمى بعلم أصول الدين : لأن مباحثه كلها تدور حول  
العقائد الايمانية اما أصالة أو تبعاً ، والعقائد الايمانية  
أصل لغيرها من الأحكام الشرعية فهو بذلك أصل لعلم الدين ،  
وماسواه فرع ، ولهذا السبب أيضاً سى بعلم العقائد .
- أما تسميته بعلم الكلام : فقد ذكر الباحثون أكثر من سبب  
لتسميته بهذا الاسم ، والكثير من هذه الأسباب مردود عليه  
الا أننا نذكر البعض منها هنا ايضاحاً لآراء العلماء في هذا  
الشأن ، ومن هذه الاسباب قولهم :
- ١ - لأن مباحثه ومسائله كانت تعنون بالكلام في كذا أو الكلام  
في كذا .
- ٢ - لأن مسألة الكلام الالهى وأثبات كون الكلام مخلوقاً أم غير  
مخلوق كانت أشهر مباحثه ، وحولها كثر النزاع ، وتشعب  
الخلاى والجدال .
- ٣ - لأن هذا العلم يعطى قدرة كبيرة على الحديث والجدال  
في اثبات المسائل العقائدية - التى دار حولها الخلاف -  
واقناع الخصوم ، فسمى بذلك تمييزاً له عن علم المنطق



الذى يشبهه في طريقة الاستدلال .

هذه بعض الأسباب التى ذكرها المادة العلماء وغيرها كثيرة  
ولن نتعرض لهذه الآراء بالناقشة بغية الاختصار الذى نقصده ونتوخاه  
والحق عندى أن اسمه هذا مأخوذ من الكلام : ضد السكوت ، لأن —  
المتكلمين تكلموا فى معائله التى سكنت عنها الصحابة — رضوان الله  
تعالى عليهم أجمعين — بقصد الدفاع عن الدين والرد على شبه المبطلين  
— وسماه الامام أبو حنيفة النعمان باللقبة الأكبر تمييزا له عن علم  
اللقبة الذى يبحث فى فروع الشريعة ، وكذا سماه الامام الشافعى —  
رضى الله تعالى — عنهما .

### قول الناظم : وقد خلا الدين عن التوحيد

أى جاء النبى من عند الله — تعالى — بالتوحيد فى حال تمسده  
المعبودات الباطلة ، وخلقوا الدين أى فرائضه عن التوحيد والتفرد . قسما  
المراد بالدين فى قول الناظم ؟ نقول

الدين : هو الملة ، والشرع ، والشريعة .. الفاظ اتحدت  
بالذات واختلفت بالاجبار .

— فالاحكام من حيث أنا ندين أى نقاد لها ، وندان أى نجازى عليها  
تسمى ديننا .

- ومن حيث أن الملك يعطيها للرسول ، والرسول يعطيها علينا  
تسمى : ملّة .

- ومن حيث شرعها الله لنا أى نصبها على لسان النبي - صلى  
الله عليه وسلم - تسمى شرعا وشرعة فالله هو الشارع حقيقة  
والنبي شارع مجازا .

والدين . في اللغة يطلق على هذه معان منها الطاعة . والمعبادة  
والمعاد ، والجزاء ، والحساب .

أما معناه في الاصطلاح فقد عرفوه بتعريفين :

الأول : ما شرعه الله - تعالى - على لسان نبيه من الأحكام .  
الثاني : قالوا : الدين ( وضع الهى سائق لذوى العقول  
السليمة باختيارهم الى الصلاح في الحال ، والصلاح  
في المآل ) ويمكن تلخيص هذا التعريف بأن تقول  
الدين ( وضع الهى يرشد الى الحق في الاعتقادات  
والى الخير في السلوك والمعاملات ) (١)

وملاحظة التعاريف المتقدمة للدين اللغوية منها والاصطلاحية  
يتضح لنا أسمرين :

---

(١) الدكتور محمد دراز : الدين بحوث مهددة لدراسة تاريخ الأديان  
مطبعة السعادة سنة ١٩٦٩ .

أولا : يلزم على هذه التعاريف أن أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين لأن البشر - أغنى المجتهدين - لهم فيها كسب • بخلاف أحكامه التي وردت نصا حيث لا خلاف في كونها من الدين •

والجواب عن ذلك :  
أن أحكام الفقه الاجتهادية هي من الدين قطعاً • وهي موضوع الهوى • غاية الأمر أنه يخفى علينا • والمجتهدون يعانون اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع • ولا مدخل لهم في وضعها •

ثانياً : أن التعاريف المتقدمة حصرت معنى الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة الى الوحي السماوي • وهي التي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء • أما الديانات الطبيعية المستندة الى محض العقل والديانات الخرافية التي هي وليدة الخيالات والالوهام وكل ديانة تقسم هي أو جانب منها على عبادة التائيميل أو عبادة الحيوان أو النبات أو الكواكب أو الجن أو الملائكة • • الخ تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً مع أن القرآن قد سماها كذلك<sup>(١)</sup> حيث قال - تعالى -

---

(١) د • محمد دراز : الدين بحوث مهددة لدراسة تاريخ الأديان ص ٣٢

( ومن يبلغ غير الاسم دينا فلن يقبل منه ) (١) وقال - تعالى -  
( لكم دينكم ولي دين ) (٢)

- والجواب عن ذلك كما ذكره ( الفخ مظهرى عبد الرزاق ) -  
بقوله : ( لئن كان القرآن قد استعمل لفظة دين بهذا المعنى  
الشامل كما يدل عليه تسميه نحل المشركين أديانا في قوله  
- تعالى - : ( لكم دينكم ولي دين ) فان القرآن قد  
في أمر الدين أصولا جعلت للدين معنى عاما خاصا  
فالدين لا يكون إلا وحيا من الله - تعالى - إلى أنبيائه  
الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أمية يهدون بأمر  
الله ، كما يؤخذ من كثير من آيات الكتاب مثل قوله  
- تعالى - ( وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم  
فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ) (٣)

---

(١) سورة آل عمران : آية ٨٥

(٢) سورة الكافرون : آية ٦

(٣) سورة النحل : آية ٤٣

حكم الاشتغال بتعلم أصول الدين  
قال الناظم :

وبعد فالعلم بأصل الدين      .: محتـم يحتاج للتبيين  
لكن من التطويل كـلت الهمم      .: فصار فيه الاختصار ملـتزم  
وهذه أرجوزة لقبـتها      .: جوهرة التوحيد قد هـذبتها  
والله أرجو في القبول نافعـا      .: بها يريد في الثواب طامعـا

قال الفـارح :

( ويحد ) يؤتى بها للانتقال من أسلوب الى آخر وأصلها أما  
بعد بدليل لزوم الفاء في خبرها غالبا لتضمن أما معنى الشرط ، والأصل  
مهما يكن من شئ " بعد البسطة " وما بعدها ، ( فالعلم بأصل الدين )  
أي بأصوله وقواعده وهى العقائد الآتية بيانها قال الراغب ( العلم  
أدراك الشئ بحقيقته وهو كقول شيخ الاسلام أدراك الشئ على ما هو  
به ، ويقال ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئية ، والجهل انتفاء العلم  
بالقصد بأن يدرك وهو الجهل البسيط أو أدراك الشئ على خلاف  
هيئته في الواقع وهو الجهل المركب لتركبه من جهلين : جهل المدرك  
بما في الواقع ، وجهله بأنه جاعل كاعتقاد الفيلسفي قدم العالم أنتهى .  
وقوله ( محتـم ) خير فالعلم الواقع مبتدأ يعنى أن تعلم التوحيد وتعليمه  
واجب شرعا وجها محتما أى لا ترخيص فيه لقوله - تعالى - ( فاعلم  
أن لا اله الا الله ) بمنها في الصيغ منه وهو ما يخرج به المكلف من

التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو أجمعها وكفايتها  
 في الكفاية منه وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة  
 التفصيلية عليها ، وإزالة الشبهة عنها بقوة وهذا العلم يبحث فيه  
 عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ أو المعاد على مسمى  
 قانون الاسلام وحدوده أيضا : بأنه علم يقتدر معه على اثبات العقائد  
 الدينية على الغير والزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبهة ، ثم يبين  
 الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون غيره من  
 العلوم الواجبة بقوله ( يحتاج ) أي الفن الملقب بأصول الدين  
 ( للتمييز ) .

## المسألة الثانية

### حكم الاشتغال بتعلم علم أصول الدين

قبيل أن نتناول الأبحاث السابقة بالشرح والايضاح ، نجد أننا  
أن نعرف معنى العلم ، وما المراد بأصول الدين ، وما المقصود  
بكون العلم بأصول الدين محتاجاً وواجباً ؟

#### معنى العلم :

للعلم تعريفات كثيرة ، أورد شارح الجوعرة ثلاثة منها ، وذكر  
الشيخ محمد الأمير في حاشيته تعريفاً رابعاً ، وهذه التعريفات هي :

- ١ - مانسبه الى الراغب بقوله : ( العلم هو ادراك الشيء بحقيقته )
- ٢ - ما نقله عن شيخ الاسلام بقوله : ( العلم ادراك الشيء على ما هو به ، أي ادراك الشيء كما هو في الواقع ) .

ولسنا ملنا التعريفين السابقين أدركنا أنهما بمعنى واحد ، لأن  
ادراك الشيء بحقيقته هو ادراك الشيء كما هو في الواقع ، فكلا التعريفين  
يتضمن علم الشيء بالدرك ، وتصوره بكنهه وذاتياته ، وتصوره بصفاته  
والتصديق بأحكامه .

- وقد اعترض على هذين التعريفين بما يلي :

من شروط التعريف أن يكون مانعاً جامعاً ، وهذان التعريفان

غير مانعين لأن العلم بالمعائد الدينية هو : الادراك الجازم  
عن دليل •

والادراك في التمريرين يتناول الادراك مطلقا جازما • وغير  
جازم كالظن والشك والوهم • والادراك عن دليل أو عقليــــــــــــد  
فلا يكون كلا منهما مانعا من دخول غير المعرف فيه •

- وأجيب عن هذا الاعتراض :  
بأن المراد بالعلم الذى تناوله التعريف : مطلق الادراك جازما  
وغيره • ما كان من دليل أو عقليــــــــد •

فاذا أضفنا للعلم قيد قلنا ( العلم بأصول الدين وقائده )  
خصصه هذا القيد بالادراك الجازم الذى يكون من دليل • وقصر  
الادراك عليه • وأخرج بقية أفراد من التعريف •

٣ - العلم : مصدر علم • ويطلق حقيقة عرقية على القواعــــــــد  
الدونية واصطلاحا نقول :

العلم ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية •

لنا المراد من هذا التعريف نوضح المراد بالملكة •  
والادراكات الجزئية فنقول :

- الملكة : هى صفة راسخة في النفس <sup>(١)</sup> ، وهى الهيئة الراسخة

---

(١) الجرجاني : التعريفات ص ٢٠٥ - طبعة الحلبي ١٩٣٨ م •



في النفس كأنها ملكة محلها أو ملكها صاحبها (١)  
فهى عبارة عن قوة عقلية تقصب إلى الشخص عند ما  
يتفوق في علم من العلوم أو من الفنون .

فالطالب في العارم النظرية مثلاً ، يتدبى أولاً في تعلم القواعد  
العامة لعلم ما ، ويكرر راستها ، ويترس على استخدام تلك  
القواعد حتى يحصل لديه استعداد عقلى يتمكن به من تطبيق  
هذه القواعد على جزئيات هذا العلم ، هذا الاستعداد وتلك  
القوة العقلية هو المراد بالملكة ، وتختلف الملكات من شخص لآخر  
فالملكة التى يتفوق بها انسان في علم ما ، تختلف عن الملكة التى  
يتفوق بها انسان آخر في علم آخر .

أما الادراكات الجزئية ، فالانسان فى بدو حياته يدرك الجزئيات  
أولاً ، ثم يدرك الكليات تبعاً لتطور نموه ، ثم يدرك من الصفات المشتركة  
ما هو أكثر عمومية . ولأوسع استيعاباً .

فالادراكات الجزئية هى الأصل ، وتتبعها الادراكات الكلية  
كذلك المدركات الجزئية يدركها الانسان أولاً ثم تليها المدركات  
الكلية .

بعد هذا الايضاح لبعض جزئيات التعريف ، نستطيع أن نقول  
أن مراد صاحب هذا التعريف أن يقول : العلم قوة في النفس تمكن

---

(١) الامير : حاشية الامير على شرح عبد السلام على الجوهرية ص ٢٣  
طبعة صبيح ١٩٥٣ م .

الشخص من معرفة أشياء جزئية تؤدي لامحالة الى معرفة الكلبيات .

٤ - قاله القاضي الباقلاني : ( العلم : معرفة المعلوم على ما هو به ) (١)

وقد أورد صاحب كتاب ( المواقف ) اعتراضا على هذا التعريف  
بقائه : اذا عرف العلم : بمعرفة المعلوم ، لتوقف معرفة  
العلم ، على معرفة المعلوم المتوقف على العلم فيكون في التعريف  
دور ، والدور باطل

هذه تعريفات العلم التي أوردها شارح الجوهرة ، ومما  
يستلزم ذهب الى القول : ( أن العلم لا يحد ، اما لانه فسروري  
واما لعدم تحديده ، فانه يحصر تحديده على الوجه الحقيقي بمعبارة  
جامعة للجنس والفصل ... وانا بيمين معناه بالتضمين والثال ، بالتضمين  
يميزه عما يتبعه من سائر الاعقادات فيمتاز عن الظن والعلك والوهم (٢)

### تعريف الجاهل :

ليبيان القصد بالعلم بطريقة أوضح ، انتقل شارح الجوهرة من  
تعريف العلم الى تعريف الجاهل للتلازم بينهما فقال :

الجاهل : ( هو انتفاء العلم بالقصد عما من شأنه أن يكون  
عالما ) ، وهو نوعان .

(١) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحده والمعلقة ص ٣٤ طدار  
الفر العربي سنة ١٩٤٧م .

(٢) الظاهري : التحقيق الثام في علم الكلام ص ط النهضة المصرية  
سنة ١٩٣٩

١ - جهل بسيط .

٢ - جهل مركب .

- الجهل البسيط : هو عدم ادراك شئ اصلا ، لا على وجه الصواب ، ولا على وجه الخطأ . أو هو عدم العلم بالشئ مما من شأنه العلم به .

- الجهل المركب : هو ادراك الشئ على وجه الخطأ أى على خلاف ما هو عليه فى الواقع .

وانما سعى النوع الثانى جهلا مركبا لتركبه من جهلين ، الجهل الأول : جهل بالشئ على وجه الصواب . والثانى : جهل بأنه جاهل ، وقد مثل شارح الجوهرة للجهل المركب باعتقاد الفيلسوف أن العالم قديم ، فجهله مركب من جهلين :  
- الجهل الاول : أنه يجهل أن العالم حادث .  
- والجهل الثانى : هو تصور أنه ياعتقده أن العالم قديم ، فهو يجهل أنه جاهل لأن واقع الأمر أن العالم حادث .

وهنفسى أن نعلم أن كلمة ( القصد ) التى تضمنها تعريف الجهل الذى أتى به الشارح فى قوله : ( هو انتقاء العلم بالقصد عما من شأنه أن يكون عالما ) أتى بها ليبين لنا أن العلم ينبغى أن يتوجه الى ما من شأنه أن يعلم ، وعلى هذا فالجهل بالغيبات خارج عن التعريف فعدم العلم بها لا يعد جهلا ، أما ذات الله - تعالى - فالنظر اليها

من جانبين مختلفين :

الاول : اذا نظرنا اليها من حيث ما يجب لله - تعالى - من صفات الكمال والجلال . وما يستحيل عليه منها ، وما يحجز في حقه ، فلكون هذه أمور ينهى العلم بها ، ومن شأنها أن تعلم ، فعدم العلم بها يعد جهلا .

الثاني : اذا نظرنا اليها من حيث كنهها وحقيقتها ، فليس من شأن الذات الالهية أن تعلم بهذه الكيفية ، لكون مدركها حادث ، والحادث لا يمكنه معرفة الذات الالهية القديمة بكنهها وحقيقتها ، فعدم العلم بها على هذا النحو لا يعد جهلا .

ومن هنا نستطيع أن نفهم قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - ( تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في ذاته ) فالأمر بالتفكير والبحث في مخلوقات الله - تعالى - للتعرف عليها والاستدلال بها على الخالق ، وهذا امر جائز ومشروع ، أما البحث في حقيقة الذات الالهية فغير جائز ومنوع ، فالنهي في قوله - صلى الله عليه وسلم - ( لا تفكروا في ذاته ) منصرف الى أن العقل البشري له حدود لا يستطيع أن يتخطاها فتعديه للحدود الموضوعة له في طبيعته يعرضه الى المخاطر ، فالنهي رحمة بالعباد ، وليس حجرا على عقولهم كما يتبادر الى الذهن .

## المراء بأصول الدين :

نحن نعلم أن الأحكام الشرعية التي تضمنها الدين الاسلامى منها ما يتعلق بكيفية الأعمال ، كبيان الصلاة وشروط صحتها ، والزكاة وانصبتها وشروط أدائها ، والحج وناسكه ، وغير ذلك من الأحكام التي تسمى فرعية وعملية ، والعلم الذي يعالج هذه الأحكام ، ويتناولها بالبحث والدراسة ، يسمى علم الشرائع والأحكام ، لأن هذه الأحكام لاستفاد الا من جهة الشرع ، ويسمى أيضا بعلم الفقه ، وأصول الفقه .

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ، كاثبات وجود الله ، والتصديق بواحدانيته ، واثبات صفاته ، والنبوات وما يجب لهم وما يستحيل في حقهم ، وتسمى هذه الأحكام أصلية واعتقادية وعلمية .

والعلم الذي يعالج الأمور الاعتقادية - تلك الأمور التي شاء الله وجلت حكمته الا يكل الناس في معرفتها الى غولهم ، فأرسل الأنبياء - عليهم السلام - يضمنون قواعد ها ، ويهدون الناس الى الاعتقاد الصحيح فيها - يسمى علم التوحيد والصفات ، علم العقائد علم أصول الدين . علم الكلام - وعلم الفقه الأكبر .

ومن هنا يتبين لك أن المراء بأصول الدين : (قواعد الدين الأساسية المتعلقة بالعقائد التي احتواها هذا الفن ) .

## حكم الاشتغال بتعلم أصول الدين

العلم بأصول الدين وعقائده واجب على المسلمين ، والى هذا ذهب أهل الحق ، والبراد بالعلم الواجب هنا تعلم هذا العلم وتعليمه ، لأنهما السبيل الى العلم ، فالتكليف بالعلم من طريق الوجوب إنما هو تكليف بأحبابه من التعليم وغيره .

— الا ان العلم الواجب هنا على ضربين :

الاول : العلم بكل عقيدة دينية بدليل ولو اجمالى . . . هذا العلم يجب وجوهاً منها على كل مسلم ومسلمة ، ومنها منها لانه يتعلق بكل شخص بعينه . وأغنى بالدليل الاجمالى : الدليل الذى يعجز الانسان عن بيان وجه دلالاته بتقرير مقدماته على الوجه المطلوب ، ودفع انقياسه عنه .

الثانى : العلم بالعقائد الدينية على جميع المذاهب الكلامية مستوعبا أدلتها ، واحضاً الشبه الواردة عليها ، بحيث يحصل له قدرة على الزام الخصم بتلك العقائد باقامة الحجة ، ودفع الشبهة . أى العلم بها بأدلتها التفصيلية . هذا العلم يجب وجوهاً كفاً ، اذا قام به بعض الملكتين كفى ذلك وسقط الوجوب عن باقيهم .

(١) الشبه جمع شبهة وعنى ما اشتهى امرها على الناظر فاعتقدها دليلاً وليست بدليل ، وسميت بذلك لأنها تشبه الدليل الصحيح ظاهراً . اولانها توقع فى اشتباه والتباس .

فالعلم كما اتضح لك نوعان : علم يدلل اجمالى ، وعلم  
بدليل تفصيلى ، والواجب احدى الدليلين لا خصوص التفصيلى ، فاذا  
عرف الانسان الدليل الاجمالى فقد اتى بالواجب العيى ، فلا  
يجب عليه العلم بالدليل التفصيلى حيثئذ وجها عيىيا .

ولا يخفى عليك أن العلم بالعقائد بأدلتها التفصيلية ، يحتاج  
الى صفوة من العقول ، وقادرة على القيام بهذه المهمة ، وهؤلاء  
هم المتخصصون فى هذا العلم ، والذين جندوا أنفسهم للدفاع عن  
هيدة الاسلام .

ولما كانت الدعوة الى دين الله بالأدلة التفصيلية والبراهين  
القطعية مهمة ضرورية فى الدين ، وكذا ازالة الشكوك والأوهام فسمى  
أصول العقائد واجبة على المسلمين ، لذا يجب أن يكون فى كل قطر  
من الاقطار ، وبلد من البلدان ، قائم بالحق ، مشغول بعلم التوحيد  
عالم بالأدلة التفصيلية لمسائلة المعتادية ، ويتكفل بأمر الدعوة الى  
دين الله ، وتنصيف قلوب المؤمنين من الشكوك والأوهام التى تعترض  
سلامة عقيدتهم ، وتتصدى لقائمة شبهة التبديعين ، بحيث لا  
خلا القطر أو البلد من المشتغل به أشم به أهله كله ، وإذا قام به  
أحد هم كفى ذلك وسقط الوجوب عن باقيهم . وهذا ما قصد الناظم  
بقوله ( فالعلم بأصل الدين محتم ) أى واجب . وقد علمت كيفية  
وجهه .

## موضوع علم أصول الدين

لما كانت العلوم في جوهرها عبارة عن مسائل وقضايا تتناولها هذه العلوم بالبحث والدراسة ، وكل مجموعة من هذه المسائل اشتركت فيما بينها في موضوع واحد سميت باسم علم من العلوم ، اختلفت العلوم باختلاف موضوعاتها .

فإذا بينا موضوع العلم ميزنا ذلك العلم بموضوعه عن سائر العلوم ، فمثلا موضوع علم النحو ( الكلمة العربية من حيث الاعراب والبناء وما يتعلق بذلك من أحكام ) بهذا القول تميز هذا العلم عن علوم الطب الذي موضوعه البنية الانسانية من حيث الصحة والمرض ، كما تميز أيضا عن جميع العلوم .

لذا احتجنا الى بيان موضوع علم أصول الدين ، علم التوحيد حتى يتميز بها نتا له عن بقية العلوم فنقول :

قال الشيخ عبد السلام ( شارح الجوهرة ) في تحديد موضوع علم أصول الدين : ( هذا العلم يبحث عن ذات الله - تعالى - وصفاته ، وأحوال المكنات في البعد والمعاد على قانون الاسلام ) .

وبين أن ذلك أن موضوع علم التوحيد يدور حول البحث في أمور

ثلاثة .



الأول : يبحث فيه عن ذات الله — تعالى — من حيث أن ذاته قديمة ومخالفة للحوادث ، ولا يبحث فيه عن ذاته — تعالى — من حيث كنهها وحقيقتها لأن ذلك خارج عن طاقة البشر .

الثانى : يبحث فيه عن صفات الله — تعالى — من حيث تقسيم هذه الصفات الى نفسية وسلبية ومعان ومعنوية ، وما يتعلق بهذه الصفات من أحكام .

واعلم أن البحث في ذاته الله — تعالى — غير البحث في صفات الله ، فهما بحثان مختلفان ، وليسا بحثا واحدا كما يتبادر الى الذهن ، ذلك لأن البحث فى الذات بحث فيها من حيث ثبوت الصفات لها ، أما البحث فى الصفات فهو بحث فيها من حيث تقسيمها الى أنواع ومن حيث بيان تعلقاتها .

الثالث : يبحث فيه عن الممكنات لا من حيث ذاتها انما من حيث نطقها انما من حيث أحوالها فى البدأ — ككونها حادثا ومخلوقة لله بالاختيار لا بالعلة والطبع<sup>(١)</sup> كما يبحث فيها من حيث المعاد وما يتعلق بذلك من بحث وحشر وجنـة ونار وحساب وغير ذلك .

---

(١) العلة : أى أن يكون — الله — تعالى — عن ذلك — علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار ولا توقف على شرط وانتفاء مانع\*

وإذا تأملنا ما ذكرناه من مباحث علم التوحيد اتضح لنا أن مباحثه لم تشمل النبوات رغم أنها تختل مكانة هامة في مباحثه ، كما لم تشمل مسألة الإمامة وهي أيضا من مباحثه التي تناولتها معظم المؤلفات في هذا العلم بالبحث والدراسة .

— واجابة على ذلك نقول : بالنسبة للنبوات فان موضوع علم التوحيد قد تضمنها بوجه ما من وجهين :

— أما انها داخلة ضمنا في مبحث السمكات التي هي أحد مباحث هذا العلم خصوصا والمعاد وأحواله لا يعلم الا من الرسل ، فاستيعب ذلك تناول ما يتعلق بالانبياء والرسل من أحكام بالبحث .

— وأما انها داخلة في مبحث الصفات على أساس ان ارسال الرسل ربح الانبياء عليهم السلام - فعل من أفعال الله - تعالى - اوان ثبت قلت : من الأمور الجائزة في حقه تعالى - فيكون يحثها من صفات الأفعال .

— أما مباحث الإمامة : فنصب الإمام وتقليد الأئمة وإن كان واجبا شرعا كما ذهب الي ذلك أهل السنة خلافا للعتزلة

---

\* والطبع : أن يكون الباري - تعالى - طبيعة جنشا عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط وانتقاء المانع فالنفسار مثلا عند القائلين بالطبع تمتد بالاجراق بطبيعتها اذا توافر شرط المعاد وانتفى مانع البلى وهذا رأى باطل لأن المؤثر هو الله تعالى -

فليس من مهمات هذا العلم ه الا أن ضلال الفرق الزائفة حول هذه  
المباحث جعلت بعض علماء الكلام يهتمون بها مباحثهم في هذا  
العلم ه ايضاها للحق وحسب الخلاف ه خاصة وهذه المباحث  
بالذات كانت ولا تزال مثار للفتن والتعصبات ه ولما علم من غشاض  
فهارها وان اصاب .

يمد أن علمنا أن علم أصول الدين ه علم التوحيد ه علم  
الكلام : يبحث في ذات الله - تعالى - وفي صفاته ه وفي السمكات  
وأحوالها ه فما معنى أن تكون هذه المباحث على قانون الاسلام  
كما ذكره الشارح في بيان موضوعه .

معنى ذلك : أن تكون مسائل علم الكلام في الذات والصفات  
وأحوال السمكات طبقا لأصول الاسلام وقواعده أي مأخوذة من  
الكتاب الكريم ه والصفة المطهرة ه سواء كان الأخذ والاعتباط  
منها حقا ه كاستحالة الجسمية عليه - تعالى - أخذاً من قوله -  
تعالى - : ( ليس كشيء وهو السميع البصير )<sup>(١)</sup> أم باطلا كاثبات  
الجسمية له - تعالى - عن ذلك - كما زعم المجسمة اخذاً واستنباطاً  
من النصوص التي توهم بظاھر دلالتها عند الاطلاق اثبات الجوارح  
لله - تعالى - من أمثله قوله - تعالى - : ( ويبقى وجه ربك<sup>(٢)</sup>  
وقوله - تعالى - ( يد الله فوق أيديهم )<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة الشورى آية : ١١

(٢) سورة الرحمن آية ٢٧

(٣) سورة الفتح آية : ١٠

ومن هنا جاءت مباحث علم أصول الدين شاملة كافة المباحث  
الأصولية أو الكلامية لجميع طوائف المتكلمين محققين ومبطلين .

فمقيد شارح الجوهرية موضوع علم أصول الدين ومباحثه بأن تكون  
على قانون الاسلام ليميز هذا العلم عن البحوث الفلسفية التي تتناول  
هذه الموضوعات بالبحث والدراسة ، وتعتمد في بحثها على العقل  
اعتمادا تاما دون التفات الى الشرع فتضل وتضل ، واتماما للفائدة  
نوضح الفرق بين علم الكلام والفلسفة .

### الفرق بين علم الكلام والفلسفة

١ - الفيلسوف يتناول هذه الموضوعات من الوجهة العقلية الخالصة  
فيتخذ العقل قائدا له ، يثق به وبالنتائج التي يتوصل اليها  
فالعقل عنده وسيلة وأداة لادراك ومعرفة كل ما هو آلهي ، بحيث  
يمكنه رفض ما لا يتفق مع العقل وان أقره الشرع ، فهو يستدل  
أولا بعقله ثم يعتقد .

أما المتكلم فيتناول هذه الموضوعات بحسب ما ورد في كتاب  
الله وسنقرسوله ، فهي عنده أمور مقررة لا مدخل للشك فيها  
فهو يعتقد ثم يستدل ، وتناولها لها قصدا لتأييدها بالحجة  
العقلية ارشادا للبعض من الناس الذي يكون طريق العقل  
اجدى في اقناعه ، وأكثر أثرا في تفهيمه أمور عقيدته ، فضلا  
عما في هذا الطريق من الزام للمخالفين باقافة الخجة عليهم .

٢ - الفيلسوف يقتحم هذا الميدان بفكر حر لا يتقيد برأى سابق أو معتقد يعتقد به ويصيره ، بل يترك لعقله العنان حتى ينتهي به الى نتيجة محتومة وافقت الشرع أم خالفت .

أما المتكلم فيدخل بهذا ن يحث هذه الموضوعات بعيدا بالمعقيدة التي لا يستطيع عنها حولا إلا بنوع من التأويل أو التفسير ، ويجب أن ينتهي العقل الى ما يتفق مع الدين وليس العكس ، وإن حدث عند البعض أن هذا يعد حادثا فرديا لاقاعدة عامة (١).

### تعريف علم الدين أو علم الكلام

اختلف العلماء في تعريف علم التوحيد باختلاف نظرة كل منهم اليه ، وقد تناولنا هذا الموضوع في المسألة السابقة ونكتفي هنا بأن نورد تعريفا واحدا هو ما أورده شارح الجوهرة ثم نتناولهم بالشرح والابضاح حيث قال : ( انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها بإياه بإيراد الحجج ودفع الشبه ) .

- ومعنى هذا التعريف اجمالا :

أن علم التوحيد هو أدراك الشخص لمسائله العقائدية أدراكا

---

(١) د / سامي لطف : نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين ط ١٤١٤ هـ

تاما يتضمن استيعاب الشخص لها جميعا ، والامام بالذاهب  
المختلفة فيها ، واحاطته بجميع الأدلة التي تؤيدها ، والشبه  
التي ترد عليها بحيث يحصل للشخص قدرة تامة تمكنه من اثبات  
المقائد الدينية على الغير ، والزام بها عن طريق اقامته  
الأدلة القطعية التي تؤيدها ، ودفع الشبه الواردة عليها .

علم الانسان بالمقائد الدينية على هذا النحو هو علم الكلام  
والعالم بها بهذه الكيفية هو : المتكلم العالم بعلم الكلام .

— واليك شرح هذا التعريف تفصيلا :

فقول الشارح : ( علم ) أى علم بالمقائد الدينية ، أى ادراكها  
ودراستها دراسة مستفيضة . . . الخ ماسبق أن ذكرناه .

— ( يقتدر معه ) أى بحيث يحصل من تلك الدراسة المستفيضة  
قدرة قوية تامة مستمرة على اثبات تلك المقائد على الغير .

وقال الشارح ( يقتدر معه ) ولم يقل ( يقتدر به ) لينسدل  
على أن الدراسة لهذا العلم ليست سببا حقيقيا لخلق هذه القدرة  
في الشخص لكونها من الأمور الممكنة فالخالق لها هو الله - تعالى -  
كما هو مذهب أهل الحق ، فالدراسة لهذه الأمور العقائدية ليست  
الا سببا هاديا يخلق الله - تعالى - عنده ومع تلك القدرة ، ولذا  
عبر الشارح بقوله ( يقتدر معه ) ولم يقل ( يقتدر به ) كبعض المتكلمين

فجاء تعبيره أصبح في البراد .

- وقوله ( المقائد ) قيد أخرج به القه وأصول القه ه وقصر  
التعريف على نفس الاعتقاد . . . . . فان الأحكام المأخوذة من الشرع  
ضربان :

ضرب يقصد به نفس الاعتقاد : كالله تعالى عالم وتسمى أحكاما  
اعتقادية أصلية وقائد ه والباحث عنها علم الكلام .

وضرب يقصد به العمل كالوتر واجب وتسمى أحكاما عملية وفرضية  
والعلم الباحث عنها علم القه .

- وقوله ( الدينية ) أى المأخوذة من دين سيدنا محمد - صلى  
الله عليه وسلم - سواء كان هذا الأخذ صوابا أم خطأ . . . . . كما  
سبق أن أوضحناه وهذا قيد أخرج علم المنطق ه وعلم أدب البحث  
والمنظرة ه فليس فيهما هذه القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية  
بل ذلك خاص بعلم الكلام .

- وقوله : ( على الغير ) إشارة الى أن المناظرات الكلامية  
لزام الغير ه وأما إيمان الشخص فيخرج فيه لما في الكتاب والسنة ويتقاسد  
لما فيهما ظاهرا ومأطنا فانه أنور لهدايته ه وأشرح لسدوره .

- وقوله : ( إيراد الحجج ) أى إقامة البراهين القطعية المؤلفه  
من القدمات اليقينية ه سواء كانت البراهين قطعية في الواقع أو نفسى

نظر الباحث واعتقاده • ليتناول التعريف طوائف المتكلمين محققين  
ومبطلين •

### فائدة علم الكلام ومبرراته

ان الشروع في دراسة أى علم يتعلمه فصل اختياري • فلا بد  
من أن يُعلم أولا أن لذلك العلم فائدة ما والا لا تمنع الشروع مطلقا  
فيه • ولا بد أن تكون تلك الفائدة يعتمد بها نظرا الى المشقة  
التي تكون للمشغولين في تحصيل ذلك العلم • والا لكان شروهم  
فيه • وطلبهم له ما يعد عبثا عرفا •

من أجل ذلك لجأنا الى بيان فائدة علم الكلام دفعا للطلاب  
الى تحصيله وشحذا لهمتهم على الاستزادة من البحث في مسائله  
فنقول :

اذا اتبع في علم الكلام المنهج السليم الذي يقوم على احترام  
النصوص • واتخاذها أساسا للاعتقاد • وعلى أعمال العقل نفسى  
فهمها وإدراك وجود الدلالة فيها • وحسن تقريرها • واعتقاد  
أنه لا يوجد تناقض أصلا بين النص والعقل •

اذا اتبع ذلك المنهج في هذا العلم فانه يؤدي بنا الى فوائد  
كثيرة تتعدد باعتبارات مختلفة هى :

١ - بالنسبة الى المتعلم الذي يدرس هذا العلم ويتعلمه



فانه يؤدى به الى أشرف غاية وهى : تحصين عقائده الايمانية الصحيحة ، فينتقل من حال التقليد لما كان عليه آباؤه وأجداده الى حال اليقين والتصديق القائم على الأدلة والبراهين .

٢ - دراسة هذا العلم ، والالمام بمسائله تدفع الشخص الى الجهد والاجتهاد فى العمل الصالح ، والتفانى فى الطاعات لارتباط ذلك بقدر معرفته بالله - تعالى - والخوف من هذابه والطمع فى رحمته ، والاجتهاد فى هذه الاعمال يسبب فى السعادة والنجاة فى الدار الآخرة .

٣ - أساسا غير المتعلم من الناس قد راسته لهذا العلم تصيره نسي قدرة التعلم ، فيتمكن بذلك من ارشاد المسترغدين ، وهداية الضالين الى الطريق المستقيم بتوضيح الأدلة لهم ، ودفع شبه الواردة على معتقدهم .

٤ - بالنسبة الى العلم نفسه - علم أصول الدين - فان دراسته تحفظ قواعد الدين وأركانه وساقطه فى نفوس المسلمين ، فلا تضعفها شبه الباطليين ، ولا تؤثر فيها أفكار المبتدعين .

٥ - بالنسبة لفروع الدين : فهو بمثابة الاساس لماقى العلوم الشرعية واليه يؤول أخذها واقتباسها ، اذ أنه عالم يثبت وجود الله صانع خالق عالم قادر ، مكلف للرب ، منزل للكتب ، لسم يمكن أن ينصور وجود علم فقه ولا حديث ، اذ ان كل هـذـه .

— ٤٢ —

العلوم متوقفة على علم الكلام ، مرتبطة به ، فدراستنا  
لعلم الكلام تعد شيئا ضروريا ، ومقدمة لا بد منها لفهم  
باقى هذه العلوم . (١)

تلك هى فائدة علم التوحيد ، ومنها اتضح لنا أنه أصل  
العلوم الدينية وأفضلها على الإطلاق .

وإذا علمنا أن موضوع ذات الله — تعالى — وذات رسله  
عليهم الصلاة والسلام — إدركنا أنه أشرف العلوم أيضا ، لأن العلوم  
تشرف بشرف موضوعاتها .

---

(١) د . سامي لطف : الحكمة الدينية للمسلمين ص ١١٤ — ح ١

الأمر التي يجب على المكلف معرفتها

قال ناظم الجوهرة :

فكل من كلف شرعاً وجباً . عليه أن يعرف ما قد وجباً  
لله والجائز والممتنع . . . ومثل ذا لرسله فاستمع

قال الشارح :

( فكل من كلف ) من الثقلين . والتكليف : الزام ما فيه كلفته  
والمكلف هو : البالغ العاقل الذي بلغت الدعوة ، فمن لم تبلغه الدعوة  
لا يجب عليه ما ذكر ، ولا يعذب ويدخل الجنة لقوله - تعالى - ( وما كنا  
معذبين حتى نبعث رسولا ) قال الحافظ في الاصابة : ورد من عدة  
طرق في حق الشيخ الهرم من مات في الفترة ومن ولد أمسى  
أصم ومن ولد ورد ولد مجنوناً أو طمراً عليه الجنون  
قبل أن يبلغ ، ونحو ذلك . أن كلا منهم  
يدلى بحجة يقول : لو قلت أو ذكرت لآمنت ، فترفع لهم نار ، ويقال  
ادخلوها . فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن امتنع ادخلها  
كرها - انتهى - ، والمراد بالأكمة : الذي لا يدري أين يتوجه  
وهو الأحق والمعتوه المصح به في الحديث . والله أعلم . قوله  
( شرعاً ) منصوب بمنزاع الخافض - أي بالشرع - متعلق بوجبا عليه  
لكنه قدمه لافادة الحصر ، والمعنى : لا يجب على المكلف ( أن يعرف )  
أي معرفة . ( ما قد وجباً ) محلاً - إلا بالشرع - إذ قبله لاحكم أصلاً  
- لا أصلياً ولا فرعياً - كما هو المنقول عن الأشاعرة ، وجمع غيرهم  
والمراد : أن يعرف الواجب لله - تعالى - ، وما عطف عليه . أعنى  
قوله : ( والجائز ) في حقه سبحانه وتعالى كذلك ، ( والممتنع ) عليه

- سبحانه - كذلك ولو بدليل اجمالى يخرج به المكلف من التقليد الى التحقيق لقوله - تعالى - ( فاعلم انه لا اله الا الله ) وحديث ( امرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله ) والاجماع على ذلك .

والواجب : مالا يتصور فى العقل عدمه ضرورة - كالتحيز للجرم ، أو نظرا كوجوب القدم له - تعالى - ، والاستحيل ، مالا يتصور فى العقل وجوده ضرورة - كتنعير الجرم عن الحركة والسكون ، أو نظرا - كالضرب له - تعالى - ، والجائز : ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه ضرورة كالحركة أو السكون للجرم - أو نظرا - كتمذيب الطيب وإثابة العاصى - ويمثل للثلاثة أقسام بحركة الجرم وسكوته ، فالواجب ثبوت أحدهما لا يعينه ، والاستحيل خلوه عنهما جميعا ، والجائز ثبوت أحدهما له معينا بدلا من الآخر ، والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات بحسب الطاقة البشرية ، ولو بقانون كللى . ودخل فى المكلف العوام ، والعبيد ، والنساء ، والخدم . فانهم مكلفون بمعرفة العقائد عن الأدلة - متى كان فيهم أهلية فهمها - والاقتضاهم التقليد ، ( ومثل ذاك ) أى ويجب بالشرع أيضا على كل مكلف أن يعرف مثل ما ذكر - من الواجب والجائز والمستحيل - ( لرساله ) سبحانه وقوله ( فاستمعوا ) كلمة .

- ٤٥ -

## المقالة الثالثة

الأمور التي يجب على المكلف معرفتها

بعد أن بين ناظم الجوهرة وشارحها : أن العلم بأصول الدين واجب ، وأوضحنا لكم سابقا المراد بالعلم ، وأصول الدين ، شرح الناظم في بيان العقائد الإسلامية التي يجب على المكلف معرفتها ، وأثبت في صدر ذلك البيان : أن معرفة تلك العقائد واجبة شرعا ، وفي هذا المقام قال ناظم الجوهرة :

فكل من كلف شرعا وجبا . . عليه أن يعرف ما قد وجبا  
لله والجائز والمستمع . . ومثل ذلك لرسالة فاستمع

وسراده بذلك أن يقول :

( أن كل مكلف يجب عليه وجبا شرعا أن يعرف ما يجب لله - تعالى من صفات ، وما يجوز في حقه ، وما يستحيل عليه ، وكذلك في حقيق الرسل - عليهم الصلاة والسلام - نعرف ما يجب وما يجوز في حقهم وما يستحيل أو يمتنع عليهم ) .

- وحتى يستبين لنا هذا المبحث ، وجب علينا أن نتناول بالشرح والتوضيح عدة أمور .

## اولا : معنى التكليف

لقد ذكر شارح الجوهرة تعريفين للتكليف فقال : التكليف ( الزام ما فيه كلفة ) - أى طلب ما فيه مشقة طلبا حازما •

واعترض على هذا التعريف : بأنه لا يتناول من الأحكام الشرعية التكليفية الا الوجوب لكونه الزاما بالفعل ، والتحرير لكونه الزاما بالترك ، وعلى هذا لا يشمل الندب والكراهة ، والاباحة مع كونها أحكاما شرعية •

فالتعبير بالزام فى التعريف : يجمله غير جامع لبقية أقسام الحكم الشرعى الثلاثة المذكورة اذ لا الزام فيها ، وكون التعريف غير جامع باطل •

التعريف الثانى قال فيه : التكليف طلب ما فيه كلفة •

فالتعبير ( بطلب ) فى هذا التعريف بدلا من ( الزام ) ففى التعريف السابق يجعل التعريف أكثر اتساعا وشمولا ، كما يعنى هذا التعريف صحيحا لأنه كما يتناول الوجوب والتحرير ، يتناول أيضا - الندب والكراهة ، لأن الطلب قد يكون جازما فيشمل الوجوب والتحرير ، وقد يكون غير جازم فيشمل الندب والكراهة •

أما الاباحة فان لم يتناولها التعريف الثانى ، فهذا أمر لا يقدر

فى صحته ، لانها وان كانت من الأحكام الشرعية ، وقسم منها —  
الا لأن المباحات أمور مهمة لا يتعلق بها التكليف ، لأن معنى  
قولنا : أن هذا الشيء مباح ، أى لا إثم فى فعله ، ولا إثم نفسى  
تركه ، ولا ينفى القىء الا حيث يصح ثبوته . وعلى هذا فلا يعيب  
التعريف عدم اشتغاله على هذا القسم من أقسام الحكم .

### ثانيا : معنى المكلف

المكلف : يفتح اللام : هو البالغ العاقل السليم الحواس الذى  
بلغته الدعوة وهذا خاص بالانسان يشمل العوام والعبيد والنساء والخدم  
فانهم مكلفون .

أما الجن ، فان شرط البلوغ غير معتبر فى حقهم كونهم مكلفين  
من أصل الخلق على حد تعبير الشيخ محمد الأور<sup>(١)</sup> ، والشيخ  
البيجورى فى حاشيتهما .<sup>(٢)</sup> فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ .

أما الملائكة : فليسوا مكلفين حقيقة فى رأى أهل السنة . ويرى  
بعض العلماء أن الملائكة مكلفون فيما دار معرفة الله — تعالى — فلا  
تكليف لهم فى هذه المعرفة لأنهم مطيعون على معرفته — تعالى —

---

(١) محمد الامير : حاشية الامير على شرح عبد السلام على الجوهرية  
ص ٢٩ ط صبيح سنة ١٩٥٣ .

(٢) البيجورى : حاشية البيجورى على مجموعته الشريفة ص ٣٤ ط الجهاز  
البركرى سنة ١٩٣٧ .

واستشهد من ذهب الى القول بتكليف الملائكة بقوله - تعالى -  
 في حقهم : ( لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون )<sup>(١)</sup> غاية  
 ما في الأمر أنهم معصومون .

### ثالثا : شروط التكليف

من تعريف المكلف السابق يتضح لنا شروط التكليف ، والتي نجعلها  
 في شروط أربعة هي :

- ١ - البلوغ .
- ٢ - العقل .
- ٣ - سلامة الحواس .
- ٤ - بلوغ الدعوة .

فمن لم يستوف هذه الشروط الأربعة فهو خارج عن دائرة التكليف  
 أي غير مكلف ، واليك بيانها بشئ من التفصيل :

#### ١ - البلوغ :

يقول الشيخ محمد الأمير في حاشيته : ( ان البلوغ شرط في تكليف  
 الانس فقط ) أما الجن والملائكة فقد بينا موقفهما حيال هذا الشرط .

---

(١) سورة التحريم آية : ٦



— ٤٩ —

وشرط البلوغ يخرج الصبي عن التكليف • فهو غير مكلف • وعلى هذا فان فارق الصبي هذه الحياة قبل البلوغ فهو ناج حتى لو كان من ذرية الكفار • فلا يحاقب على كفر أو غيره • وذلك لمصوم قوله — الرسول — صلى الله عليه وسلم — : ( رفع القلم عن ثلاث ..... الحديث ) وذكر منهم ( الصبي حتى يبلغ ) •

وقد خالف في شرط البلوغ • الحنفية والماتريدية حيث ذهبوا الى القول : بأن الصبي مكلف بالايمان بالله دون غيره لوجوب العقل عنده • وحملوا رفع القلم عن الصبي الوارد في الحديث على غير الايمان من الشرعيات • لأن العقل يكفي في نظرهم لمعرفة الايمان والوصول اليه • ويترتب على رأيهم هذا : أن أولاد الكفار — ان لم يؤمنوا غير ناجين من النار •

والحق في ذلك ما ذهب اليه أهل السنة لأن حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يعم الجميع •

٢ — العقل :

من شروط صحة التكليف : العقل • وهذا الشرط أخرج المجنون والسكران غير المتعمد • أما من تعمد السكر فيجوز عليه حكم تكليفه الأصلي •

وعلى هذا فمن بلغ مجنوناً أو سكراناً بان نشأ كذلك واستمر بحالته

حتى مات ، فهو غير مكلف ، فلا مسؤولية له ، ولا عقاب عليه .

أما من طرأ عليه الجنون بعد البلوغ ، فعلمه حكم حاله قبل الجنون ، فإذا كان مؤمناً قبل الجنون بما أمره حكم عليه بالإيمان وإذا كان غير مؤمن قبل الجنون حكم عليه بعدم الإيمان ، وهذا معنى قول علماء الكلام : ( من طرأ عليه الجنون بعد البلوغ فعلمه حكم من مات بعد البلوغ ) أى يحكم عليه بحسب حاله قبل الموت .

وما ذكرناه من تعريضات بالنسبة للمجنون ، تنطبق على السكران الذى لم يعتمد السكر .

### ٣ - سلامة الحواس :

الشرط الثالث من شروط صحة التكليف هو : سلامة الحواس اذ أن صلاحيتها ضرورية لازمة لصحة التكليف ، فلو خلق الله - تعالى - رجلاً فاقد الحواس بأن كان أعمى ، أصم ، أبكم ، أو جمع بين الأولين قط ، فهو غير مكلف لكونها حواس مفقودة تفقده استطاعة معرفة شئ عن الدين ، وفقدان تلك الحواس يعد مبرراً لمقوط التكليف عنه ، قال - تعالى - : ( لا يكلف الله نفساً الا وسعها ) . (١)

### ٤ - بلوغ الدعوة :

هذا هو الشرط الرابع من شروط التكليف عند أهل السنة

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦

فلكى يكون الشخص مكلفاً لابد من وصول دعوة بشرع صحيح ، جاء به رسول أرسل اليه .

وعلى هذا فمن لم تصله دعوة أولم تبلغه رسالة ، لأن نرسا  
في شاهق جبل أو في مجاهل الغابات ، أو كان بعيدا عن وسائل  
الاعلام الاسلامية أو غير ذلك فهو غير مكلف .

قد خالف في تساوق هذا الشرط المعتزلة حيث ذهبوا الى  
القول : ان البالغ العاقل مكلف حتى ولو لم تبلغه الدعوة ، فلم  
يشترطوا بلوغ الدعوة كما ذهب الى ذلك أهل السنة ، لأن العقل  
عند المعتزلة قادر على أن يصل الى الايمان وحده ، وقادر على  
أن يعرف حسن الأشياء وقبحها ، والشرع مؤيد للعقل قط .

#### الرد على المعتزلة :

لانسلم لكم أن المعرفة تكون بالعقل قبل ورود الشرع . لأن -  
الحسن ما حسنه الشرع والقبيح هو ما قبحه الشرع ... هؤلاء هم  
هذا مردود أيضا بقوله - تعالى - : ( وما كنا معذبين حتى نبعث  
رسولا ) . (١)

ومن هنا يتضح لنا صحة ما ذهب اليه أهل السنة ، من أن بلوغ  
الدعوة من الشروط الأساسية لصحة التكليف .

بقى هنا سؤال مفاده : هل يكفي بلوغ دعوة أى نبي —  
الانبياء حتى لو كانت دعوة سيدنا آدم — عليه السلام — لكون التوحيد  
ليس أمراً خاصاً بأمة دون أمة ، أم لابد من بلوغ دعوة رسول خاص  
بالمكلفين ؟

— وللإجابة عن هذا نقول :

لابد من وصول دعوة الرسول الذى ارسل للمكلفين خاصة  
حتى يصح التكليف فعيسى — عليه السلام — مثلاً : أرسل الى  
بنى اسرائيل وحدهم ، فالعرب غير مكلفين بالايمان بدعوته في زمنه  
حتى ولو بلغتهم ، لأنه لم يرسل اليهم .

كذلك بنو اسرائيل الذين لم يدركوا أنبياء من أنبيائهم ، وبلغتهم  
الدعوة بعد أن بدلت التوراة والانجيل غير مكلفين لأنهم لم يبلغهم  
شرع صحيح .

فالعرب قبل رسولنا — صلى الله عليه وسلم — وبنو اسرائيل  
الذين لم يبلغهم الشرع الصحيح هم من أهل الفترة : ( وهم  
هؤلاء الذين عاشوا في فترة خلت من الرسل بأن كانوا بين أزمنة  
الرسل ، أو كان وجودهم في زمن الرسول الذى لم يرسل اليهم ) .

هؤلاء جميعاً ناجون حتى لو بدلوا وعبدوا الأصنام . ولا يقدح  
في ذلك ما ورد عن الرسول الكريم — صلى الله عليه وسلم — حيث

أخبر بأن جماعة من أهل الفترة في النار كأمير القيس ، وحاتم الطائي ، وبعض آباء الصحابة ، فان بعض الصحابة سأله - صلى الله عليه وسلم - وهو يخطب فقال : أين أبي ؟ قال : فسي النار .

لأن الأحاديث التي وردت بهذه الأخبار أحاديث أحاد ، وهي لا تعارض الدليل القطعي وهو قوله - تعالى - : ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) (١)

كما يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به ، يعلمه الله - تعالى - ورسوله .

إذا علمنا أن الرأي الراجح هو القول : بأن أهل الفترة ناجون ، أدركنا أن أبوه - صلى الله عليه وسلم - ناجيان لكونهما من أهل الفترة .

رابعاً : الأمور التي يجب على المكلف

معرفة

أجمع العلماء الذين يعتمد باجماعهم على أن معرفة العقائد الدينية ( وفي ههنا معرفة ما يجب لله - سبحانه وتعالى - وما يجوز في حقه وما يستحيل عليه ، وكذلك بالنسبة لرسوله - عليهم الصلاة

والسلام - ) واجبة على المكلفين ذكور كانوا أم اناث ، وجوبها  
عينيا بدليل ولو اجمالى ، يخرج به المكلف من دائرة التخليد  
الى التحقيق .

أما معرفة تلك العقائد بأدلتها التفصيلية فهي فرض كفاية  
على المسلمين فيكتفى بوجود من يلم بهذه الأدلة التفصيلية على  
النحو الذى ذكرناه فى المسألة السابقة حتى يسقط الفرض عنهم .

وقد استدل هؤلاء العلماء على وجوب هذه المعرفة بالكتاب  
والسنة والاجماع :

- اما الكتاب : فيقول - تعالى - ( فاعلم انه لا اله الا الله <sup>(١)</sup> )  
ووجه الدلالة فى هذه الآية : أن الله أمرنا بالعلم الذى هو  
المعرفة . والأمر للوجوب .

- أما السنة : فاستدلوا بحديث رسول الله - صلى الله  
عليه وسلم - ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله  
الا الله . وأن محمداً رسول الله . . . . الخ الحديث ) وقال  
الشيخ محمد الأمير : والحق أنه ليس فى الحديث تصريح بوجوب  
المعرفة بالدليل فلملأ رآها شأن الشهادة . (٢)

---

(١) سورة محمد آية ١٩

(٢) ان الشيخ محمد الأمير حاشية الامير على شرح عبد السلام ص ٣١

امسا في جانب الاجتماع :

فلأن الأمة اجمعت على وجوب الايمان الذى هو المعرفة العليية  
كما اجمعت على وجوب العبادة من صلاة وصيام وزكاة وحج ، ولا تتصور  
العبادة الا بعد معرفة المعبود ، فمعرفة المعبود مقدمة للواجب المجمع  
عليه فهو واجب مجمع عليه .

هذا رأى أهل السنة وقد خالف فى ذلك بعض المعتزلة حيث  
ذهبوا الى القول بأن معرفة العقائد الدينية لا يكفي فيها الدليل الاجمالى  
بل لابد من الدليل التفصيلى ، والقدرة على افحام الخصم ودفع الشبه .

وقولهم هذا مردود . . . لانهم يذهبهم هذا قد ضيقوا رحمة  
الله الواسعة ، وجعلوا الجنة حكرا على طائفة يسيرة من الخلق ، فالحق  
أن الواجب وجهها عينيا هو المعرفة القائمة على الدليل الاجمالى لاستحالة  
أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلى .

خامسا : المعرفة وطريق وجهها

#### ١ - تعريف المعرفة :

المعرفة والعلم مترادفان : أى بمعنى واحد فى أغلب الآراء ، وهذا  
المعنى هو : ( الادراك الجازم المطابق للواقع ، الناشئ عن دليل )

- فالادراك : جنسify التعريف يشمل الجازم وغير الجازم .
- الجازم : قيد أخرج ما عدا من الشك والظن والوهم .
- المطابق للواقع : قيد ثان أخرج به غير المطابق للواقع كـجـزم  
النصارى بحقيد التثليث .
- الناشئ عن دليل : قيد آخر أخرج به التقليد ، فليس كل منهما  
معرفة .

## ٢ - طريق وجوب المعرفة :

اختلف العلماء في طريق وجوب المعرفة . هل طريق وجهها  
الشرع أم العقل . . . وأليك بعض هذه الآراء بشئ من التفصيل .

### الرأى الأول : رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة ، وجمع غيرهم إلى أن معرفة الله - تعالى - وجهت  
عندهم بالشرع ، وكذا سائر الأحكام ، أى أن الشرع أوجب على الملكلف  
أن يعرف كل ذلك . فلا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا ، أما العقل  
فهو مهيد للشرع فقط ، وعلى هذا قبل إرسال الرسل ، وانزال الكتب  
لا يجب شئ على الإطلاق .

### الرأى الثانى : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول بأن معرفة الله - تعالى - لاتنال الا بحجة  
العقل وكذا معرفة سائر الأحكام لكونها فرع على معرفة الله - تعالى - .



بتوجيهه وعدله <sup>(١)</sup> أما الشرع فهو مؤكد للعقل ويقوى له .

وليس معنى هذا أنهم ينفون الشرع أصلا ولا كفروا قطعا ، بل مرادهم من هذا أن العقل قادر على الاستقلال بالمعرفة . غاية الأمر أن الشرع تابع للعقل عندهم وليس العكس .

وقد بنى المعتزلة كلامهم هذا على قاعدة التحمين والتقييـح العقليين . فالحسن عندهم ما حسنه العقل ، والقبيح عندهم ما قبحه العقل ، بمعنى أن العقل إذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يمدح فاعله على فعله ، ويذم على تركه حكم العقل بوجوهه ، والافهمو قبيح .

### الرد على مذهب المعتزلة :

وقد منع أهل السنة مذهب المعتزلة واستدلوا على بطلانه بأمرين :

الأول : أن الحسن هو ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع فليس للعقل دخل في ذلك ، لأن حسن الأعمال وقبحها ليسا ذاتيين فيها حتى يستقل العقل بأدراكها .

الثاني : أن العقل قاصر عن إدراك حسن الأشياء وقبحها لاختلاف حكمه تبعاً لاختلاف البيئة والمؤثرات النفسية .

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٨٨

### الرأى الثالث : للماتريدية :

ذهب الماتريدية الى أن العقل وان لم يستقل بأدراك الأحكام .  
الا أن المعرفة وحدها هى التى يمكنه ادراكها . بمعنى أنه لو لم  
يكن هناك شرع لأدرك العقل المعرفة استقلالاً لوضوحها .

### الفرق بين رأى المعتزلة والماتريدية ويتلخص فى أمرين :

١ - المعتزلة يقولون : ان المعرفة وسائر الأحكام وجبت بالعقل ، أما  
الماتريدية فيقولون : ان المعرفة وحدها هى التى وجبت بالعقل  
أما سائر الأحكام فلا طريق لوجوبها إلا الشرع .

٢ - المعتزلة يجصلون العقل يستقل بالأحكام على الأفعال بناءً على  
ما فيها من حسن وقبح ، ويأتى الشرع مؤكداً ومقيهاً للعقل بساء  
على وجوب الصلاح والأصلح فى اعتقادهم على الله . (١)

أما الماتريدية فانهم يرون أن ايجاب المعرفة من الله - تعالى  
بمحض اختياره ، غير أن هذا الحكم لو لم يرد به شرع أمكن للعقل  
أن يفهمه ويدركه عن الله - تعالى - لوضوحه وليس على تحميمين  
ذلك بل هو تابع لايجاب الله - تعالى - عكس ما قالت المعتزلة (٢)

---

(١) الشيخ محمد الأمير : حاشية الأمير على شرح الشيخ عبد

ونخلص ما تقدم ، أن الحق ما ذهب اليه الأشاعرة وهو : أن طريق وجوب معرفة الله - تعالى - هو الشرع ، لأن العقل لا يستقل بذلك .

وإذا كان قد وجب على المكلفين شرعا معرفة العقائد الدينية وفي مقدمتها معرفة الله - تعالى - ومعرفة رسله - عليهم الصلاة والسلام - فماذا تعنى المعرفة بالنسبة لله - تعالى - ولرسله عليهم السلام - ؟

اعلم أن معرفة الله - تعالى - ليس المقصود منها معرفة ذاته ، أو أدراك كنهه وحقيقته ، إذ لا يعرف ذاته وكنهه حقيقته الا هو ، فضلا عن كون معرفته - تعالى - بهذه الكيفية أمرا فوق الطاقة البشرية ، ومحاولة الوصول الى ذلك طمع في محال . فسيحان من لا يعلم قدره غيره ، ولا يبلغ الواصفون صفته .

فالعقول بطبيعتها قاصرة عن ادراك ذاته - تعالى - ، بل ان الشرع قد نهانا عن مجرد التفكير في ذاته . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : ( تفكروا في آلاء الله ومخلوقاته ، ولا تفكروا في ذاته فانكم لن تقدروا قدره ) أى لن تعظموه - تعالى - حق تعظيمه . وفي الحديث الشريف : ( تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانسه لاحيط به الفكرة ) وبالجمله : لا يعرف الله الا الله .

وانما المقصود من معرفة الله هو معرفة ما يجب لله - تعالى -

وما يستحيل عليه ، وما يجوز في حقه - سبحانه - من الصفات ، وكذلك الحال بالنسبة لرسوله الكرام .

ومن هنا لازم أن نبين معنى الواجب ، والجائز ، والمستحيل باعتبارها أقسام الحكم العقلي التي أوجب الشرع على المكلف معرفتها لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام ، فالشرع فيه متوقف على تصورهما لأن صاحب علم التوحيد تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها ، فإذا كان الشارح في تعلم هذا العلم غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفي فنقول

- الواجب : عرفه شارح الجوهرة بقوله : ( هو ما لا يتصور نفي العقل عنه ) وقد أورد الشيخ البيجوري هذا التعريف في شرحه للجوهرة . (١)

- وقد اعترض على هذا التعريف بما يأتي :  
التعريف ربط الواجب بتصور العقل ، والأولى عدم ربط الواجب بالعقل ، لأن الواجب واجب في ذاته وجد عقل أو لم يوجد .

- لذا عدل الشيخ محمد الأمير في حاشيته من هذا التعريف إلى تعريف آخر قال : (٢)

( الواجب : ما لا يقبل الانتفاء ) أي أنه الموجود الذي يأبى

---

(١) البيجوري : تحفة الريد على شرح الجوهرة التوحيد ص ٣٨

(٢) الشيخ محمد الأمير : حاشيته الأمير على شرح عبد السلام ص ٣١

العدم لذاته ولا يقبله ، فالشيء الذى لا يقبل الانتفاء يقال  
له : الواجب ، وهو قسمان :

ضرورى - نظرى

فالضرورى :

هو ما لا يحتاج ادراك وجهه الى نظر واستدلال  
ويسمى بديهى كالتحيز للجرم . فالتحيز للجرم - وهو  
أخذ الجرم قدرا من الفراغ - واجب ، بمعنى أن الجرم  
مادام موجودا يجب أن يتحيز ، فالتحيز واجب بقيسده  
بوجود الجرم فاذا عدم الجرم عدم التحيز .

أما وجود المولى - سبحانه - فواجب مطلق  
لا يقبل العدم بحال .<sup>(١)</sup>

والنظرى :

هو ما يحتاج ادراك وجهه الى نظر واستدلال : كثبوت  
الصفات لله - تعالى - قدرته - تعالى - مثلا يحتاج  
ثبوتها الى نظر واستدلال لأن بعض العقول لا تسلم  
بذلك دون دليل ، فوجهها وجوب نظرى .

الجائز : وقد عرفوه بأنه ما يصح فى نظر العقل وجوده تنافرا  
وعدمه تارة أخرى . وهو قسمان :

---

(١) الشيخ محمد الأمير : حاشية الأمير على شرح عبد السلام ص ٣٣

- ٦٢ -

ضرورى : كحركة الجرم أو سكونه .  
 نظرى : كتعذيب المطيع ، واثابة الماصى بالنسبة  
 لله - تعالى - فتلاهما أمران جائزان  
 فى حق - تعالى - ومثل انقلاب العصا  
 شعبانا ، وانفلاق البحر ، فان هذه الأشياء  
 وان كان وقوعها غير عادى لكن اذا بحث  
 عنها بالدليل وجد أنها جائزة الوقوع ، وداخلة  
 تحت تصرف موجد العالم - سبحانه وتعالى  
 الذى أبدع هذه الاكوان .

المستحيل :

هو ما لا يتصور فى العقل وجده . . . أو اى شئت  
 قلت : هو الممدوم الذى يأبى الوجود ولا يقبله  
 فالشئ الذى لا يقبل الثبوت يقال له : المستحيل  
 العقلى ويسمى محالا أيضا ، وهو قسمان :  
 ضرورى : كخلو الجرم عن الحركة والسكون معا  
 فى وقت واحد . . . لأن الجرم إما  
 أن يكون متحركا ، أو يكون ساكنا . . . أما  
 خلوه عن الحركة والسكون معا فهذا امر  
 مستحيل ، واستحالته لاتحتاج الى دليل .

نظرى : كوجود شريك لخالق العالم

فتخلص مما تقدم أن الأقسام الثلاثة : واجب - جائز - مستحيل وكل واحد من الأقسام الثلاثة ينقسم الى ضرورى ونظرى ، وبالجيبين ستة ، ويمكننا أن نمثل للأقسام الثلاثة بحركة الجرم وسكونه :

فان الواجب للجرم ثبوت أحدهما لا بعينه ، والمستحيل : تحرك الجرم عنهما معا أو اجتماعهما فيه معا لأنه شاقص ، والجائز : ثبوت أحدهما له على التعيين - الحركة او السكون - بدلا من الآخر .

واذا علمنا هذه الأحكام ، فما قامت الأدلة العقلية أو العقلية المستندة على وجهه لله - تعالى - تفصيلا ، وجب على المكلفين معرفته تفصيلا وهي الصفات المشروون التي سنتناولها بالشرح والإيضاح

وما قامت الأدلة العقلية أو العقلية على وجهه لله - تعالى - اجمالا وجب على المكلفين معرفته اجمالا ، وهو مائت الكمالات .

كما يجب على المكلفين معرفة ما يستحيل في حقه - تعالى - تفصيلا وهو أزداد الصفات الواجبة له - تعالى - وإجمالا وهو : التنزيه عن كل نقص ، كذلك الأمر بالنسبة للرسل - عليهم الصلاة والسلام - مع العلم بأن الواجب في حقهم والمستحيل والجائز ليست عين الواجب لى حقه - تعالى - وكذلك المستحيل والجائز . فالمراد بالمثاليه في قول الناظم : الشلية في مطلق الواجب والجائز والمستحيل وان اختلفت الأفراد والأدلة .

- وإذا عدنا الى ناظم الجوهرية عدنا أن المعنى الاجمالى للبيتين السابقين هو -

كل فرد من المكبين - انسانا أو جنا ، ذكرنا أو أنثى دون  
الملائكة . وان قلنا انهم مكلفون لأن الخلاف في تكليفهم  
في غير معرفة الله - تعالى - أما هي فطبيعة فيهم - وجب  
عليه من ناحية الشرع معرفة جميع ما وجب أى ثبت لله عقلا وشرعا  
وما جاز عليه - تعالى - وما استحال عليه سبحانه .

فالبيت الأول من البيتين أشار الى حكم المعرفة وهو : الوجوب  
والى طريق وجهها وهو الشرع ، وهذا رأى أهل السنة ، والسوى  
المقصود من معرفة الله - تعالى - وهو معرفة ما يجب لــــه  
وما يستحيل ، وما يجوز عقلا وشرعا ، لأن الواجب من الصفات  
عقلى وشرعى ، ووجب على المكلف أيضا أن يعرف مثل المذكور  
لرسله من الواجب والجائز والمستحيل .

وقد تناولنا كل هذه الأمور بالشرح والايضاح ، فإذا علمتها  
فاستمع ما ألقى اليك من الأمور استماع تدبر وتفهم ، لأن معرفتها  
ترفعك من الجهل والتقليد الى مرتبة التحقيق فتكون إن شاء الله  
- من الناجسين .



## ايمان القلـد

قال ناظم الجوهرة :

اذ كل من قلـد فى التوحيد .° ايمانه لم يخل من ترديد  
ففيه بعض القوم يحكى الخلفا .° وبعضهم حقق فيه الكشف  
فقال ان يجزم القول الفير .° كفى والا لم يزل فى الضير

قال الشارح :

ثم علل وجوب المعرفة السابقة بقوله ( اذ كل من ) أى انما أوجبنا  
على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل . لأنه متى كان متأملا لفهم البراهين  
ولو اجماليا - و ( قلـد ) غيره . أى أخذ بقوله ( فى ) أحكام  
( التوحيد ) يعنى : علم العقائد الاسلامية من غير حجة ، ولا تفكر  
فى خلق السموات والأرض ( ايمانه ) أى جزمه بما أخذه من أحكام  
التوحيد من غيره - بلا دليل عليه - ( لم يخل ) أى لا يعلم ( من  
ترديد ) أى تردد وتحرير . بل هو مصحوب به ، وذلك يتنافى الايمان -  
بناءً على أنه نفس المعرفة ، أو حديث النفس التابع للمعرفة ، ( ففيه )  
أى فى صحة ايمانه وعدمها ( بعض القوم ) المصنفين فى هذا العلم  
( يحكى الخلفا ) أى الخلاف عن أهله - من المتقدمين والمتأخرين -  
فمنهم من نقل عن الأشعرى ، والقاضى ، والاستاذ ، وامام الحرمين ،

والجمهور عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية ، وعزى للامام مالك ، ومنهم من نقل عن الجمهور ، ومن ذكر عدم جواز التقليد فسى العقائد الدينية ، وأنهم اختلفوا : فمنهم من يقول : المقلد مؤمن الا أنه عاص بترك المعرفة التى ينتجها النظر الصحيح ، ومنهم من فصل فقال : هو مؤمن عاص — ان كان فيه أهليه الفهم والنظر الصحيح — وغير عاص — ان لم يكن فيه أهليه ذلك ، ومنهم من نقل عن طائفة : أن من قلد القرآن ، والسنة القطعية — صح ايمانه ، ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه — لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم ومنهم من جعل للنظر والاستدلال شرط كمال فيه ، ومنهم من حرم النظر ، قال العلامة المحلى : وقد اتفقت الطرق الثلاثة — يعنى الموجبة للنظر والمحزمة والمجوزة على صحة ايمان المقلد ، وان كان آثما بترك النظر على الأول ومحل الخلاف فى غير النظر الموصول لمعرفة الله — سبحانه وتعالى — ، أما هو : فواجب اجماعا كما أن الخلاف انما هو فيما نشأ على شاهق جيل مثلا ، ولم يفكر فى ملكوت السموات والأرض فأخبره غير معصوم بما يفترض عليه اعتقاده ، فصدقه فيما أخبره به — بمجرد اخباره من غير تفكير ولا تدبر ، وليس الخلاف فيما نشأ فى ديار الاسلام من الأمصار والقرى والصحارى ، وتواتر عندهم حال النبى — صلى الله عليه وسلم — وما أتى به من المعجزة ، ولا فى الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ، فانهم كلهم من أهل النظر ، والاستدلال ، وحكى الأمدى : اتفاق الاصحاب على انتفاء نكر المقلد ، وأنه ليس للجمهور الا القول بعصيانته بترك النظر — ان قدر عليه — مع اتفاقهم على صحة ايمانه

وأنه لا يعرف القول بعدم صحة ايمان المقلد الا — لأبى هاشم الجبائى  
من المعتزلة — وقال أبو منصور الماتريدى : أجمع أصحابنا على ان  
العوام مؤمنون ما عرفوا بربهم — وأنه حشو الجنة — كما جاءت به الأخبار  
وانعقد عليه الاجماع لكن منهم من قال : لابد من نظر عقلى فى  
المعقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد  
الصانع وقدمه — وحدوث ماسواه من الموجودات وان عجزوا عن التعبير  
عنه باصطلاح المتكلمين — والعلم بالمباركة علم زائد لا يلزمهم — والله  
أعلم — ( وبعضهم حقق فيه الكشف ) أى وبعض القوم كالنجاح السبكى •  
حقق الكشف : أى البيان عن حال ايمان المقلد — وبين حقيقته على  
الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظيا • ( فقال ان يجزم )  
المقلد الذى فيه أهليه النظر — ولا يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى  
الشبه والضلالات — اعتقاده ( ب ) صدق ( قول الغير ) الذى أخبر  
به غير المعصوم دون حجة — وكان جزما مطابقا للواقع من غير شك ولا  
ترديد — على وجه يقع معه فى نفسه أنه عالم بما جزم به — صح ايمانه —  
و ( كفى ) عند أهل السنة — الأشعرى وغيره — فى اجراء الأحكام  
الدينوية عليه اتفاقا • فينالك • ويؤم • وتؤكل ذبيحته • ويرثه المسلمون  
ويرثهم ويسهم له • ويدفن فى مقابرهم • وفى الأحكام الآخوية — عند  
المحققين من أهل السنة — فلا يخلد فى النار — ان دخلها —  
ولا يعاقب فيها على القدر وما له الى النجاة والجنة لقوله — تعالى —  
( ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا ) وقوله — عليه السلام —  
( من صلى صلاتنا • ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا • فهو مسلم •

لكنه عاصى بترك النظر ( والا ) أى وان لم يجزم العقْد عقْدَه بما أخْبِرَه  
 به الغير — على الوجه السابق — لم يكفِ ذلك الاعتقاد فى صحته  
 اسلامه ، وترتب أحكامه عليه لأنه ( لم يزل ) واقعا ( فى الضير ) أى  
 فى حقير الشك المنافى للإيمان لم يتخلص منه — وهذا ليس من محل  
 الخلاف ففى شئ لأنه متفقون على عدم صحة إيمانه ، والخلاف فى إيمان  
 العقْد ، انما هو بالنظر الى أحكام الآخرة وفيما عند الله ، وأما بالنظر  
 الى أحكام الدنيا ، فالإيمان الكافى فيها : هو الاقرار فقط • فمن أقر  
 أجريت عليه الأحكام الاسلامية فى الدنيا ، ولم يحكم عليه بكفر • إلا اذا  
 اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم •

## المسألة الرابعة

### التقليد وآراء العلماء فى حكم ايمان القلد

بعد أن بين لنا ناظم الجوهرة وشارحها أن معرفة العقائد الدينية واجبة بالشرع لا بالعقل ، وأوضحا لنا الأمور التى يجب على المكلف معرفتها على النحو الذى ذكرناه فى الشرح أنفاً ، شرع الناظم هنا فى بيان أسباب وجوب هذه المعرفة فقال :

اذ كل من قلد فى التوحيد .: ايمانه لم يخل من ترديد  
نفية بعض القوم يحكى الخلفا .: وبعضهم حقق فيه الكشف  
فقال ان يجزم بقول الغير .: كفى والا لم يزل فى الضير

فما معنى التقليد ؟ ومن هو القلد ؟ وما حكم ايمان القلد ؟  
وهذا ما سنتناوله - بحسبيرة الله - بالايضاح فى هذه المسألة  
فنقول :

تعريف التقليد :

عرف علماء التوحيد التقليد ( بأنه الأخذ بقول الغير وقبوله من  
غير حجة أو دليل )  
والمراد بالأخذ هنا : ( الاعتقاد ) وسمى هذا تقليداً لأن القلد

- ٧٠ -

- جعل قول الغير أو فعله كالقلادة له . واليك شرح هذا التعريف :
- المراد بالأخذ : الاعتقاد : أى اعتقاد مضمون قول الغير .
- والمراد بقول الغير : أى المنحصر فى احكام التوحيد فبشمل  
فعل الغير وتقريره .
- وقولهم من غير حجة أو دليل : قيد فى التعريف يخرج طلبه  
العلم بعد ان يرشد هم اساتذتهم للأدلة فهم عارفون لا قلة دون .
- والقلد : هو من اخذ بقول الغير من غير ان يعرف حجتـه أو  
دليلـه .

---

بعد ان عرفت معنى التقليد ، والمراد بالقلد ، بقى ان تعرف  
حكم ايمان القلد ، الذى اضطربت فيه آراء علماء الكلام ،  
والذى سنحاول ههنا كشف النقاب عن هذه الآراء بمضى من  
التفصيل والايضاح .

### أولا : تحرير محل النزاع

قبل أن نتعرض الى بيان آراء العلماء فى حكم ايمان القلد ،  
يجدر بنا ان نحرر محل النزاع ببياننا لمواطن الاتفاق والاختلاف  
بين العلماء فنقول :

١ - اتفق العلماء على أن القلْد غير الجازم - وهو الذى يخالط عقيدته شىء من الشك أو الظن أو الوهم أو ما شابه ذلك - كافرا جماعا .

٢ - اتفق العلماء - أيضا - على أن القلْد الجازم فى العقائد إيمانه صحيح من حيث جريان الأحكام الإسلامية عليه ففى الدنيا ، طالما لم يفعل ما يتنافى مع تعاليم الدين ، ولم يات بأمور تتنافى مع حقيقة الإيمان كأن يعبد غير الله - تعالى - ، أو يمزق دستور الإسلام ، أو يستهزئ برسول الله - صلى الله عليه وسلم - . إلى غير ذلك .

فإذا أتى بشىء من ذلك كان كافرا فى الدنيا والآخرة والا فإيمانه صحيح ، ذلك أنه يكفى فى اعتبار الإيمان فى الدنيا الإقرار بالشهادتين ، فإذا أقر بهما أجرنا عليه أحكام الإسلام فى الدنيا ، حينئذ المسلمات ومؤمن المصلين ، وتوكل ذبيحته ، وورثه المسلمون وورثتهم ، ويدفن فى مقابرهم ، واستدل العلماء على ذلك بقوله - تعالى - : ( ولا تقولوا لمن أتىكم السلام - مؤنا )<sup>(١)</sup> ويقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ( من صلى صلاتنا ، واستقبل قبلتنا فهو مؤمن ) .

---

(١) سورة النساء آية : ٩٤

٣ — اتفق العلماء على ان الذين نشأوا في ديار الاسلام — من  
الاحبار والقرى والصحارى — وتواتر عندهم حال النبی .  
— صلى الله عليه وسلم — وما أتى به من المعجزات —  
والذين يتفكرون في خلق السموات والأرض — واختلاف  
الليل والنهار وسائر الآيات الكونية — اذا آمن هؤلاء  
كنتيجة للنظر فيما تواتر اليهم من المعجزات — وفيما توجهوا  
اليه من الآيات — هؤلاء ليسوا قائلين بل هم مستدلون  
بفطرتهم — يؤمنون استدلالا وان كانوا عاجزين عن التعبير عن  
هذا الاستدلال بلغة المتكلمين واصطلاحاتهم .  
فالخلاف ليس في هؤلاء وانما هو فيما نشأ في عزلته —  
كمن نشأ في شاطئ جبل مثلا — ولم يتفكر في خلق السموات  
والأرض واختلاف الليل والنهار — فأخبره انسان بما يجب  
عليه اعتقاده — فصدقه فيما أخبره به — بمجرد اخباره من غير  
تفكير ولا تدبر .

٤ — ذكر الشيخ (عبد السلام) شاح الجوهرة : ان الخلاف انما  
هو في النظر الموصل لغير معرفة الله — تعالى — أما  
النظر في معرفة الله — تعالى — فقد اتفق العلماء على أنه  
واجب حيث لا يكتفى بالتقليد في معرفته — تعالى —

هذه مواطن اتفاق العلماء في هذه المسألة — وبما لها يتضح  
لك أن محل النزاع بين العلماء أصبح محصورا في حكم ايمان القلبد



— ٧٣ —

فى العقائد الدينية فى غير معرفة الله — تعالى — ، وكان جازماً  
بما قلد فيه ، ونشأ فى غير ديار الاسلام ، ولم يتفكر فى خلق السموات  
والأرض ، والاختلاف انما هو بالنسبة لمصير ذلك القلد فى الآخرة :  
أى نجاته فيها ، أو عدم نجاته .

— فمن ذهب من العلماء الى القول بصحة ايمانه حكم بأنه —  
لا يخلد فى النار بل مآله الجنة كسائر المؤمنين .  
— ومن حكم منهم بعدم صحة ايمانه حكم بخلوده فى النار  
كسائر الكافرين . ذلك لأنه فى الدنيا لا قاتل بانه يعامل  
معاملة الكافر بل معاملة المسلم .

وما تقدم نخلص بالنتائج التالية :

- ١ — أى القلد فى معرفة الله — تعالى — كافر اجمالاً .
- ٢ — القلد غير الجازم كافر اجمالاً .
- ٣ — القلد الناشئ فى ديار الاسلام مؤمن اجمالاً .
- ٤ — القلد بالنسبة للدنيا وأحكامها مؤمن اجمالاً .

### حكم ايمان القلد

اختلاف العلماء فى حكم ايمان القلد — الذى حددناه سابقاً —  
بالنسبة لمصيره فى الآخرة على ستة أقوال :

## الأول :

نقل عن جمهور المتكلمين وعلى رأسهم الامام الأعظم ع  
والقاضى الهافلانى والاستاذ الاسفرايينى ع وامام الحرمين : الجوينى  
قولهم : ( ان التقليد فى العقائد لا يكتفى ع بمعنى عدم صحة ايمان  
الغلاة ع فيكون القلدة كافرا • وهذا القول مبنى على وجوب المعرفة  
وجوب أصول (١) •

واستدل أصحاب هذا المذهب بقوله - تعالى - ( فاعلم انه  
لا اله الا الله ) (٢) حيث أمر الله - سبحانه - بالعلم دون الاعتقاد  
وبينهما فرق (٣) •

وبقوله - تعالى - ( قل هذه سبيلي أدعو الى الله على ما  
بصيرة أنا ومن اتبعنى ) (٤) والبصيرة معرفة الحق بهدية • فمن لم  
يكن على بصيرة فى عقيدته لم يكن متبعا للنبي •

وبحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ( من مات وهو  
يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة ) ولم يقل - صلى الله عليه وسلم  
وهو يعتقد ع والأمر بالنظر وذم التقليد فى القرآن كثير •

---

(١) عقيدة أهل التوحيد الكبرى - السنوسية - المنوسية ص ٢٩ •

(٢) سورة محمد آية : ١٩ •

(٣) العلم هو المعرفة وهى حكم الذهن المطابق عن دليل أما  
الاعتقاد فلا دليل معه •

(٤) سورة يوسف آية : ١٠٨ •

— ٧٥ —

كما استدلوأ — أيضا — بقولهم : ان حقيقة الايمان لا بد فيها من المعرفة سواء كانت جزءا من الايمان أو شرطاً في صحته ، والقلد فاقد للمعرفة لأنه لا دليل عنده ، فيكون فاقدا للايمان ، لأن فقد الجزء فقد للكل ، وانعدام الشرط انعدام للمشروط .

— ويمكن الرد على أصحاب هذا الرأي : بأن القصد من الايمان التصديق والاذعان ، وأما المعرفة فهي وسيلة من وسائله ، فمتى حصل الايمان بدونها أى عن طريق التقليد فقد حصل القصد ، والأمر بالعلم والنظر والبصيرة الفهم من الآيات السابقة ، فهو للوجوب الفرعى لا الأصلى .

### الثانى :

ذهب بعض المتكلمين الى أن التقليد وان كان كافيا فى العقائد الدينية الا أنه لا يجوز .

ومعنى هذا : أن القلد يكون عاصيا أثما بترك النظر ، سواء كان لديه استعداد للنظر والاستدلال ، أم لا يوجد لديه أهلية فسى معرفة ذلك .

ورأيهم هذا مبنى على أن المعرفة من واجبات القروع فمن تركها كان عاصيا .

— وهذا الرأي ضعيف ، لأن فيه تعميم للعصيان والاثم على

— القادر على النظر ، والعاجز عنه وقد قال — تعالى — :  
( لا يكلف الله نفسا الا وسعها ) (١)

### الثالث :

ذهب أصحاب هذا الرأي الى أن التقليد في أمور العقائد مع  
الجزم القاطع يكفي لصحة الايمان ، ويكون الغلد عاصيا بالتقليد ان  
كان أهلا للنظر والاستدلال ، أما من لم يكن أهلا للنظر فتقليده كاف  
ولا اثم عليه . وهذا الرأي أيضا مبني على أن المعرفة واجبة وجنوب  
الفروع شأنها شأن الزكاة والحج وغير ذلك من فروع الشريعة ، فمن لم  
يحصلها اثم .

واستدل أصحاب هذا الرأي بأن النبي صلى الله عليه وسلم —  
قبل من الناس الايمان ، ولم يطالبهم بالدليل ، وكذلك فعل الخلفاء  
الراشدون من بعده ، وحينما سئل النبي — صلى الله عليه وسلم —  
عن الايمان قال : ( أن تؤمن بالله وملائكته ) الحديث .

فقبول النبي والخلفاء الراشدين من بعده الايمان من عامة  
الناس بدون مطالبتهم بالدليل ، أو تعليمهم الأدلة ، وذكر النبي —  
صلى الله عليه وسلم — في اجابته عن سؤال السائل الايمان والتصديق  
بدون تعرض للدليل برهان على كفاية التقليد .

### الرابع :

ذهب بعض المتكلمين الى القول : بأن من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لا تباعه القطعى ، ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم .

— لكن يقال لهؤلاء البعض : ان تقليد القرآن والسنة القطعية هو تقليد للرسول — صلى الله عليه وسلم — فهذا المذهب <sup>لحين</sup> التقليد فى شئ بل هو معرفة بالعقائد معرفة استدلالية ، غاية الأمر أنه استدلال اجمالى ، فعدء من التقليد خطأ .

### الخامس :

ذهب بعض المتكلمين الى أن التقليد كاف فى صحة الايمان ، والقلد مؤمن غير عاصر مطلقاً لأن الاستدلال على العقائد شرط كماله فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الأولى ، ولا اثم عليه .

### السادس :

ذهب أصحاب هذا الرأى الى القول بأن ايمان القلاد صحيح ويحرم عليه النظر ، لأن النظر والاستدلال فى العقائد الدينية حرام .

يقول بنى أصحاب الرأى الخامس والسادس قوليهما على أن المعرفة غير واجبة ، وهذا مخالف للحق الذى أجمعت عليه الأمة ، وعلى هذا فلا يعتد بهذين الرأيين لخالفتهما الاجماع .

وتحريم النظر فى العقائد الدينية فى الرأى الأخير رجب حظه على النظر المنهى عنه وهو الجدل بالباطل تحتنا ولجأنا كمال قال — تعالى — : ( وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ) <sup>(١)</sup> وقوله — تعالى — : ( ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ) <sup>(٢)</sup> أما الجدل بالحق للحق فمأمور به قال — تعالى — : ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن <sup>(٣)</sup> والقرآن الكريم ملئ بالآيات التى تحت المكلفين على النظر .

تلك آراء العلماء فى ايمان القلده ، وبعد استعراضنا لهذه الآراء ، وابطال علماء الكلام للرأى الأول والثانى والرابع والخامس والسادس للأسباب التى ذكرناها ، يتضح لنا أن الرأى الرابع من هذه الآراء هو الرأى الثالث القائل بصحة ايمان القلده الجازم فمضى أمور العقائد ، ويكون القلده عاصيا اذا ترك النظر والاستدلال مع القدرة عليهما ، أما من لم يكن أهلا للنظر ، فتقليده كاف ولا اثم عليه .

(١) سورة غافر آية : ٥

(٢) سورة الحج آية : ٣

(٣) سورة النحل آية : ١٢٥

فهذا المذهب يعتبر أصح المذاهب ، وأولاها بالقبول ، ولعل ما يعيننا على ترجيح هذا المذهب ما يأتي :

١ - ما نقله شارح الجوهرة عن الأمدى حيث قال : ( اتفقت الأصحاب على أنشاء كفر القلدة ، وأن ليس للجهمور الا القول بعصيان بترك النظر ان قدر عليه مع اتفاقهم على صحة ايمانه ، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة ايمانه الا لأبي هاشم من المعتزلة ) .

٢ - ما قاله الشيخ أبو منصور الماتريدي : ( أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم ، وأنهم حشو الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليه الاجماع ، لكن منهم من قال : لا بد من نظر على في العقائد وقد حصل لهم القدر الكافي ، فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدرته وحدوث ما سواه من الموجودات ، وان عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم والله - تعالى - أعلم ) .

بقى لنا في نهاية هذه المسألة أن نسأل سؤالا ٠٠ هل الخلاف في التقليد خلاف حقيقي أم غير حقيقة ؟

- وللإجابة عن هذا السؤال نقول :

لقد ذكر شارح الجوهرة رأيا في التقليد نسبته الى طائفة من المتكلمين منهم التاج السبكي قال ما حاصله :

ان الخلاف فى التقليد خلاف لفظى لم يرد فيه النفى والاثبات  
على معنى واحد حتى يكون خلافا حقيقيا . بل من أثبت كفاية  
التقليد أراد معنى ، ومن نفى كفايته أراد معنى آخر .

— فالتقليد الذى يكفى فى الايمان هو الادراك الجازم الذى  
لا يعتريه أدنى شك بحيث يجزم صاحبه ان ادراكه هذا  
مطابقا للواقع . . . ولا بد أن يكون ذلك المقلد أهلا للنظر  
والاستدلال لا يخشى عليه من الخوض فى الاستدلال الوقوع  
فى الشبه والضلal .

هذا المعنى هو المراد لمن قال ان التقليد كافى  
الايمان الا أن صاحبه عاص بترك النظر .

— أما اذا لم يجزم المقلد على هذا الوجه بأن كان تقليده  
مشوبا بالشك فهذا المعنى هو المراد من التقليد عند  
من ذهب الى ان التقليد لا يكفى .

---

والحق ان هذا الرأى فاسد : لأن خلاف العلماء انحصر فى  
المقلد الجازم ، اما غير الجازم فلا خلاف فى كونه مما يجعلنا  
نقول ان الخلاف حقيقى وليس لفظيا . . . . . والمقلد الجازم من  
المتكلمين من قال ان تقليده يكفى فى صحة ايمانه ، ومنهم من  
قال انه لا يكفى . . . . . الخ ما سبق من التفصيل .

ونختم هذه المسألة بما قاله ( السعد ) فى تهذيب الكلام



مبيناً وجه الصواب فيها حيث قال ما حاصله : ( ذهب الجمهور الى صحة ايمان القلد لصدق تعريف الايمان عليه " فقد عرفوا الايمان بأنه التصديق بما جاء به النبي صلوات الله تعالى وسلامه عليه " ولا شك أن التصديق هو الادراك الجازم سواء كان عن دليل أو تقليد • وليس هناك دليل قاطع على اشتراط الدليل فى الايمان ) .

غاية الأمر أن تعلم أن الاحتياط فى الأمور هو أحسن ما يسلكه العاقل لاسيما فى هذا الأمر الذى هو رأس المال وعليه ينبغى كل خير • فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه • ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذى يأمن معه من كل مخوف • ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين فى سلك قوله - تعالى - ( شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط ) <sup>(١)</sup> فلا يتقاصر عن هذه الرتبة المأمونة الذكية الا ذو نفس ساقطة • وهمة خسيصة وفقنا الله وإياك الى معرفته وعن بيته • حتى نسعد فى الآخرة •

---

(١) سورة آل عمران آية : ١٨

## أول ما يجب على المكلف

قال الناظم :

واجزم بأن أولاً ما يجب .°. معرفة وفيه خلف منتصب  
فانظر الى نفسك ثم انتقل .°. للعالم العلوى ثم السفلى  
تجد به صنعا بديع الحكم .°. لكن به قام دليل المعدم  
وكل ما جاز عليه المعدم .°. عليه قطعاً يستحيل القدم

قال الشارح :

( واجزم ) اعتقادك أيها المكلف ( بأن أولاً ما يجب معرفة )  
الله - تعالى - أي معرفة وجوب وجوده - تعالى - ومعرفة  
وحدته وسانميته للعالم ، ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية ، وأشار  
بقوله ( وفيه ) أي وفي تعيين أول الواجبات ( خلف ) أي اختلاف  
( منتصب ) أي قائم بين الأئمة سنيين كانوا أولاً ، إلا أنه لم يقع خلاف  
بين المسلمين في وجوب معرفة الله - تعالى - ولا في وجوب النظر  
الموصل إليها بقدر الطاقة البشرية ، ولذا جعل الخلاف في الأولوية  
دون الوجوب ، والمشهور عن الأشعري امام أهل السنة الذي بنيت  
هذه المنظومة على مختاره أن المعرفة أول واجب على المكلف ، لأن جميع  
الواجبات لا تتحقق إلا بها ، فاجزم اعتقادك به واختره غير ملتفت إلى  
غيره لأرجحيته ، لكنه لا يتوصل إليها إلا بالنظر فهو واجب لوجوبها

لتوقفها عليه ، مع كونه مقدورا للمكلف ، وكل ما هو كذلك فهو واجب ،  
ولذا أتى بصيغة الأمر ( فانظر ) أيها المكلف المخاطب ، والنظر  
لغة الابصار والفكر ، وعرفنا ، ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى  
بترتيبها إلى مجهول أي إلى علمه ، كتركيب الصغرى مع الكبرى فسي  
قولنا : العالم متغير وكل متغير حادث ، فانه موصل للعلم بحدوثه  
أي العالم المجهول ، قبل ذلك الترتيب وهره شيخ الاسلام بأنه فكر  
يؤدي إلى علم أو اعتقاد أو ظن ، والاعتقاد هو الحكم الجازم القابل  
للتغير ، ويكون صحيحا ان يطابق الواقع كما اعتقاد القلد سنة الضحى  
وفاسد ان لم يطابق كاعتقاد الفيلسفي قدم العالم ، ووجوب النظر عندنا  
بالضرع كالمعرفة ، وقد تقدم التصريح به معها ، فلذا تركه هنا ( إلى  
نفسك ) أي في أحوال ذاتك لأنها أقرب الأشياء إليك لقوله - تعالى -  
( وفي انفسكم أفلا تبصرون ) ( ولقد خلقنا الانسان من سلالمة من  
طين ) فنستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته ، فانها مشتملة  
على صمم وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وقضب وبياض وسواد وعلم  
وجهل وإيمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مالا يحصى ، وكلها متغيرة  
وخارجة من العدم إلى الوجود ، ومن الوجود إلى العدم ، وذلك  
دليل حدوث والافتقار إلى صانع حكيم ، واجب الوجود عام العلم ،  
تام القدرة والارادة فتكون حادثة وهي قائمة بالذات ، لازمة لها ولازم  
العادات حادث أيضا وأشار إلى طريق آخر يوصل النظر فيه إلى معرفة  
وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله ( ثم انتقل ) بعد نظرك في نفسك  
( للعالم العلوى ) وهو ما سوى الله - تعالى - وصفاته من الموجودات

سمى به لأنه علم على وجود الصانع — تعالى — ، فيعلم به —  
ويستدل به عليه ، لأنه في كل علامة تدل على قدرة الصانع وإرادته  
وعلمه وحياته وحكمته ، والمراد بالعلوى ما ارتفع من الفلكيات من  
سوات وكواكب وغيرها لأنك تجده مشمولا لجهاً مخصوصة ، وأمكنة  
معينة ، وبعضه متحركاً وبعضه ساكناً ، وبعضه نورانياً ، وبعضه  
ظلمانياً ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع مختار مسنزه  
عن ماثلة لمصنوعه ذاتاً وصفات ( ثم ) انتقل بالنظر في أحوال العالم  
( السفلى ) وهو كل ما نزل عن الفلكيات إلى مقطع العالم كالهسواء  
والسحاب والأرض وما فيها ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذى ذكره  
المصنف — رحمه الله تعالى — بل لو عكس فاخر القدم وقدم المؤخر أو  
وسطه لصح أيضاً فلتكن ثم للترتيب الذى تقدم العالم العلوى على  
السفلى وإن كان أقرب إلى الاعتبار اقتداءً به — سبحانه وتعالى —  
حيث قدمه عليه فى مقام الاعتبار قال — تعالى — ( إن فى خلق  
السموات والأرض ) الآية فانك إن تنظر فى أحوال ما ذكر ( تجد به )  
أى تعلم وتتحقق فيما ذكر ( صنما بديع الحكم ) أى الاتقان الدال على  
علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته واختياره لأن الاتقان لا يصدر إلا عن  
اتصف بما ذكره ، وما يشعر به قوله بديع الحكم من قدمه حيث كان كذلك  
يدفعه الاستدراك بقوله : ( لكن ) العالم وإن كان على غاية من الاتقان  
هو حادث لأنه ( به ) لا يغيره ( قام ) دليل أى إماراة ( العدم )  
وهى الأعراض الحادثة اللازمة له كالحركة والسكون التى لا تقوم بغير  
الحادث فإذا أردت أن تأتى بقياس مستنبط من نظرك فى العالم

لتتوصل به الى تحقيق حدوثه ، قلت : العالم عن عرشه لفرشه جائز  
عليه العدم . وهذه المقدمة الصغرى المطوية لفهمها من الاستدراك ،  
وبيان هذه المقدمة انا اختبرنا الموجود من العالم فوجدناه غير خارج  
عن الأعيان والاعراض وهى حادثة لقبولها للعدم ، ولو كانت قديمة  
ماطرأ العدم عليها ، والمقدمة الكبرى هى قوله : ( وكل ما جاز عليه  
العدم ) يعنى الفناء ( عليه قطعاً يستحيل ) أى يمتنع ( العدم )  
فينتج ذلك أن العالم حادث ، وان شئت قلت : العالم مفتقر الى  
مؤثر لأنه محدث وكل محدث فله مؤثر فينتج القياس أن العالم له  
مؤثر .

## السألة الخامسة

### أول مايجب على المتكلمين

تبين لنا مما سبق : أن معرفة الله — تعالى — : ( أى معرفة وجوب وجوده ، ومعرفة وحدانيته ، وصانعيته للعالم ، ومعرفة مايجب له — تعالى — ومايجوز فى حقه من صفات ، ومايستحيل عليه ) هكذا معرفة مايجب للرسل ، ومايجوز فى حقهم — عليهم الصلاة والسلام — ومايستحيل عليهم ، واجبة على المتكلمين ولو بدليل اجمالى ، ينتقل به التكلف من التقليد الى التحقيق .

وقد بين شارح الجوهرة فى هذه السألة — تبعا للكثير من المتكلمين — : أن المعرفة المتقدمة لا يوجد خلاف بين العلماء فى وجوبها كما لا يوجد خلاف بينهم فى وجوب النظر الموصول الى هذه المعرفة على قدر الطاقة البشرية . وهو بهذا لا يعتد بالذين حرّموا النظر — ولا بالذين يعتبرونه شرط كمال بناء على أن المعرفة عندهم مندوبة — وقد سبق تفصيل آرائهم فى السألة السابقة .

واعتمادا على ماذهب اليه شارح الجوهرة : فالخلاف بين العلماء ليعنى وجوب المعرفة أو وجوب النظر ، هل انحصر الخلاف فيما يجب أولا : هل المعرفة أو النظر ؟ أى فى أولية الوجوب ، وقد عبر الناظم عن هذا الخلاف بقوله : —

واجزم بان اولاً ما يجب . : معرفة وفيه خلف منتصب  
فانظر . . . . . : . . . . . النع الأبيات

ولنتضح لنا هذه المسألة • نتناول بالحديث الأمور التالية :

أولاً : بيان آراء العلماء في أول واجب على المكلف .

### ثانيا : بيان معنى النظر .

ثالثا : كيفية الاستدلال على وجوده - تعالى - وكثير من صفاته  
احتمالا .

**أولاً : آراء العلماء في أول الواجبات**

اختلاف العلماء في تحديد أول الوجبات على المكلف ، وتعددت

مذاهبهم في ذلك واليك آراؤهم بشئ من التفصيل :

**أولاً : ذهب الامام الأشعري الى أن أول واجب على المكلف هو**

معرفة الله - تعالى - أى التصديق بوجوده ، وصفاته

الكماية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية .. وذلك

لأن معرفة الله - تعالى - مطلوبة لذاتها ، وأنها أصل

(١) المعارف والعقائد الدينية ، وانها أكد الواجبات

(١٠) الأمدى : أفكار الأفكار ص : ١٠٠ د. أحمد المهدي

الانجى : المواقف ج ١ ص ١٧١

الثاني : ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى الى القول بأن  
أول الواجبات على المكلفين هو : النظر والاستدلال  
المؤديان الى المعرفة .

وينسب هذا الرأي الى الأشعرى فى قول آخر له .

الثالث : قال القاضى الباقلانى : ان اول واجب هو : أول النظر .  
الى المقدمة الأولى منه .

فمثلا قولنا : ( العالم حادث . وكل حادث لا بد له  
من محدث ) فمجموع القدمتين هو النظر . والقديمة  
الأولى وهى جزء . هى أول النظر . وانما كانت أول  
الواجبات . لأن الجزء قبل الكل . فاذا وجب الكل  
فقد وجب جزءه قبله .

الرابع : نسب الى امام الحرمين ( الجوينى ) حيث قال : القصد  
الى النظر أول الواجبات . لأنه اول ما يشرع فيه المكلف .

وقد نسب الى القاضى الباقلانى فى قول آخر له .

ومعنى بالقصد : ( توجيه القلب اليه بقطع العلائق  
المنافية له . ومنها الكبر والحسد . والبغى للعلماء  
الداعين الى الله . سبحانه . وتطهير القلب من هذه  
الأخلاق أول هداية الله — تعالى — للمعبود<sup>(١)</sup> )

---

(١) السنوسى : عمرة اهل التوفيق والتמיד ص ٢٧ ط ١ الحلبى سنة ١٩٣٦



ولو تأملت هذه الآراء الأربعة تبين لك ان الخلاف بينها  
لفظي وقد ذهب الى ذلك الفخر الرازي (١) . ومن ثم يمكن  
التوفيق بينها على النحو التالي :

- فمن قال : ان اول الواجبات هو المعرفة ، اراد بذلك  
الغاية لأنها هي المقصودة بالذات ، وما عداها مقصود  
بالتبعية .

- ومن قال : انه النظر او القدمة الأولى منه اراد بذلك  
الوسيلة القريبة .

- ومن حدد اول الواجبات بالقصد الى النظر ، اراد  
الوسيلة البعيدة .

الخامس : قال بعض المتكلمين : اول واجب على المكلفين هو :  
اعتقاد وجوب النظر لأن الاعتقاد سابق عليه .

ويمكن الرد على هؤلاء . بأن اعتقاد وجوب النظر  
يحتاج الى نظر سابق ، فلا يكون اعتقاد وجوبه أولاً فسي  
الواجبات على المكلفين .

السادس : ذهب البعض منهم الى انه الايمان من قولك : النفس  
آمنت وصدقت .

---

(١) الفخر الرازي : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٤٧ -  
ط الكليات الازهرية .

- السابع : قالوا : انه الاسلام — اى الانقياد الظاهرى للاعمال
  - الثامن : قيل : انه النطق بالشهادتين
  - وهذه الاراء الثلاثة متقاربة <sup>الاخيرة</sup> وهى مردودة بـان كل منها يحتاج الى المعرفة • فلا تكون اولا فـى الواجبات على المكلفين لكون المعرفة سابقة عليها •
- 

- التاسع : انه التقليد
- العاشر : انه المعرفة او التقليد • اى احدهما لا يمينه فيكون الكلف بخيرا بينهما والرايان الاخيران اضعف من ان يرد عليهما • لما تبين لك من اختلاف العلماء فى ايمان القلد
- الحادى عشر : ما ذهب اليه بعض المتكلمين بقوله : انه الاشتغال بما هو وظيفة الوقت الذى كلف فيه الشخص •
- ومعنى هذا ان الشخص اذا كلف عند الزوال مثلا فأول واجب عليه هو الصلاة وما توقف عليه •
- ويرد على هذا الرأى بان ما يؤدى فى الاوقات من العبادات تابع للمعرفة • فلا تكون اولا لما يجب على المكلفين
- الثانى عشر : ما نقل عن ابى هاشم الجبائى وبعض المعتزلة •

قالوا : ان اول الواجبات على المكلفين : الشك .  
وهذا الراى غير مقبول : لأننا نعلم ان الشك  
فى العقائد ييطلبها ويؤدى بالمكلف الى الكفر ، ولعل  
هؤلاء البعض من المعتزلة ارادوا بالشك : الشك  
المنهجى الذى يتصل فى ترديد الفكر . والشك بهذا  
المعنى يؤول حتما الى النظر ويدفع اليه . وهذا  
ما ذهب اليه ( الشيخ محى الدين عبد الحميد )  
حيث قال : ( والذى نراه ان هؤلاء لم يقصدوا بها  
قالوه ان الشك الذى هو ادراك الطرف المرجوح مطلوب  
الحصول كما فهم المعترضون عليهم . وانما ارادوا  
ترديد الفكر بين النفى والايجاب حتى يصل الى الجزم  
هو اول شئ يجب على المكلف وهذا هو النظر <sup>(١)</sup> ) .

وبعد استعراضنا لآراء المتكلمين فى تحديد اول واجب على  
المكلف . نستطيع ان نقول : ان الصحيح من هذه الآراء . والاولى  
بالقبول منها هو الراى الاول وهو المختار عند الاهمى الذى وضع  
ناظم الجوهرة منظومته بصورة مذهب وهو القائل : ان معرفة الله  
- تعالى - اول الواجبات على المكلف . وذلك لان جميع  
الواجبات تفقر اليها . ولا تتحقق الا بها .

( ١ ) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد ت الشيخ محى الدين  
عبد الحميد ص ٤١ ط ٢ مطبعة السعادة سنة ١٩٥٥ .

ولما كانت المعرفة لا تحصل غالبا الا بالنظر — وهو مقدور  
للمكلف — فالنظر واجب بوجوبها • لان ما لا يتم الواجب الا به  
فهو واجب •

---

### ثانيا : معنى النظر وحقيقته

---

#### ١ — النظر لفظة :

---

- يطلق النظر في اللغة على جملة معاني بالاشتراك منها :
- فيطلق ويراد به الابصار : اى ادراك الشئ • بحاسة  
البصر • تقول نظرت الى الهلال فلم اراه •
- وطلق ويراد به الانتظار قال — تعالى — : ( فنأظرة  
بما يرجع المرسلون )<sup>(١)</sup> اى منتظرة •
- وطلق ويراد به العطف والرحمة قال — تعالى — فى شان  
الكافرين من اهل الكتاب : ( ولا يكلمهم الله ولا ينظر  
اليهم يوم القيامة )<sup>(٢)</sup> اى لا يرحمهم ولا يشيهم<sup>(٣)</sup> •

---

(١) سورة النمل آية : ٣٥

(٢) سورة آل عمران آية : ٧٧

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الحسة ص ٤٤

- ويطلق ويراد به : التفكير : أى حركة النفس فى المعقولات <sup>(١)</sup> ،  
أما حركة النفس فى المحسوسات فتخيل ، والشاهد قوله  
- تعالى - : ( أفلا ينظرون الى الأبل كيف خلقت ) <sup>(٢)</sup> أفلا  
يفكرون فى خلقها .

وانما تتميز هذه الأنظار بعضها عن بعضها يقترب بها من  
القرائن ، وينضاف إليها من الشواهد .

والمراد هنا من هذه المعانى اللغوية هو النظر بالمعنى الأخير  
أى التفكير باعتباره حركة النفس فى المعقولات ، يقول صاحب كتاب  
( تاج العروس ) : ( النظر استعمال فى البصر أكثر عند العامة ،  
وفى البصيرة أكثر عند الخاصة ) <sup>(٣)</sup> .

وعلى هذا ، فعندما يطلب ناظم الجوهرة من المؤلف أن ينظر  
فى نفسه وفى العالمين العلوى والسفلى ويقول :

فانظر الى نفسك ثم انتقل .°°° للعالم العلوى ثم السفلى

تجد به صنعا بديع الحكم .°°° لكن به قام دليل المصدم

فمراده من ذلك أن يقول للمثقف : تفكر فى ذلك كله ، وتأمل

ببصيرتك لترى الحكم البديعة فى صنع البارئ - تعالى - .

( ١ ) التهانوى : كشف اصطلاح الفنون ج ٦ ص ١٣٨٥

( ٢ ) سورة الفاشية آية : ١٧

( ٣ ) الزبيدى : تاج العروس ج ٣ ص ٧٣ - ط ١ المطبعة الخيرية

## ٢ - النظر اصطلاحاً :

لقد أورد شارح الجوهرة تعريفي للنظر :

### التعريف الأول :

النظر : ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها الى مجهول .  
ولنضرب مثلاً نوضح به هذا التعريف . . اذا ترددنا فسى أن  
العالم حادث أو قديم مثلاً ، وأردنا العلم بأحد الأمرين ، استعرضنا  
أحوال العالم ، ففتبهننا الى أنه متغير ، ونحن نعلم أن كل متغير  
حادث . حيثفد نرتب هاتين القدمتين فنقول ( العالم متغير )  
( وكل متغير حادث ) سيحصل لنا نتيجة لهذا الترتيب هي : العالم  
حادث . وهذه النتيجة كانت مجهولة لنا قبل هذا الترتيب ، وأصبحت  
معلومة بعده . .

وهذه النتيجة معلوم تصديقي ، وكما ينتج النظر معلوماً تصديقياً  
ينتج كذلك معلوماً تصورياً تبعاً لمقدمتيه ، فلو رتبنا أمرين تصوريين  
معلومين ينتج لنا منهما معلوماً تصورياً كان من قبل مجهولاً فمثلاً : لو  
أردت أن أعرف حقيقة الانسان : رتبته الجنس ( حيوان ) مع الفصل  
( ناطق ) فان هذا الترتيب يعطينا معرفة وعلماً بحقيقة الانسان وهي  
( حيوان ناطق ) وتلك الحقيقة كانت مجهولة لنا قبل هذا الترتيب .

### التعريف الثاني :

النظر : هو فكر يؤدي الى علم أو اعتقاد أو ظن .

— ٩٥ —

ولكى يتضح لنا معنى هذا التعريف ينبغي أن نلم بالفرق بين العلم والاعتقاد والظن .

فالعلم :

هو ادراك جازم مطابق للواقع ناشئ عن دليل ولا يقبل التغير

أما الاعتقاد :

فهو الحكم الجازم القابل للتغير ، ويكون صحيحا ان طابق الواقع كالاعتقاد بوجوب الصلاة ، وحرمة الربا ، وفاسدا ان لم يطابق الواقع كاعتقاد الفيلسوف قدم العالم .

والظن :

هو ادراك على سبيل الرجحان ، وهو بذ لك يخالف العلم كما يخالف الاعتقاد .

---

إذا فهمنا هذا يكون معنى التعريف الثانى المتقدم : النظر هو حركة النفس فى المعقولات ينتج عنها علم أو اعتقاد أو ظن .

ولعلم أن الغاية من النظر هى تحصيل المجهول ، هذا التحصيل يستند الى معلومات خاصة مناسبة لهذا المجهول ، وتحتاج الى ترتيب خاص يصل بنا الى العلم بذ لك المجهول سواء كان ذلك المعلوم علما أو اعتقادا أو ظنا .

اذن هناك حركة النفس في معلوماتها ، وهناك ترتيب لتلك المعلومات ليتوصل به الى اكتشاف المجهول .

فمن نظر الى ترتيب المعقولات أى المعلومات عرف النظر بالتعريف الأول ، ومن نظر الى حركة النفس في المعقولات عرفة بالتعريف الثانى ، ومن هنا تعرف أنه لا فرق بين التعريفين لأن غايتيهما واحدة .

---

ثالثا : كيفية الاستدلال على وجوده - تعالى - وكثير من صفاته

---

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من تقريرهما : أن الناظر واجب شرعا على المكلفين باعتباره الطريق الموصول الى معرفة الله تعالى - وصفاته اجمالا ، شرعا فى بيان كيفية النظر ، وطرقه - ومسالكه المؤدية الى معرفة الخالق - سبحانه - والمرشدة الى علمه - تعالى - وقدرته و ارادته فقال الناظم :

فانظر الى نفسك ثم انتقل .°. للعالم العلوى ثم السفلى  
تجد به صنعا بديع الحكم .°. لكن به قام دليل البصم

---

فأمر الناظم المكلف أن ينظر فى نفسه ، وفى العالم العلوى ، والعالم السفلى ، ليعلم ويتحقق من الاتقان الدال على علم صانعه وقدرته و ارادته وحياته واختياره لأن الاتقان لا يصدر الا عن اتصف بما ذكره ، كما يدرك التغيرات المطردة والمستمرة فى هذه العوالم الثلاثة مما يشهد بخدوشها ، ومادامت هذه العوالم خادثة فهى محتاجة حتما



الى محدث يحدثها ، وخالق ينشئها عام العلم ، تام القسدية  
والارادة .

وهذا المسلك لعنى الاستدلال بحدوث العالم على اثبات وجود  
الله - تعالى - وصفاته ، مسلك من مسالك علماء الكلام ، ودليل من  
أدلتهم ، فضلا عن هذا فهو مسلك القرآن الكريم أيضا استبح السوي  
قوله - تعالى - : ( وفي أنفسكم أفلا تبصرون ) <sup>(١)</sup> قال الفخر الرازي  
( يعنى نريهم من هذه الدلائل مرة بعد أخرى الى أن تزول الشبهات  
عن قلوبهم ، ويحصل فيها الجزم والقطع بوجود الاله القادر الحكيم ،  
العليم الغزوه عن الشل والصد ) <sup>(٢)</sup> وقوله - تعالى - ( سنريهم  
آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ) <sup>(٣)</sup> وفيه  
ذلك من الآيات التى اكر الله منها فى القرآن الكريم .

وقد استهل ناظم الجوهرة استدلاله ببيان مافى العوالم الثلاثة  
من حكمة بالغة ، واتقان عميق مرتبها اياها هذا الترتيب فبدأ بالنفس  
لكون النفس أقرب الاشياء الى الانسان ، وثنى بالعالم العلوى لكونه  
أبعد خلفا ، وأغرب صنعا ثم ثلث بالعالم السفلى .

واذا علمت أن الغاية من النظر واحدة وهى الوصول عن طريقه  
الى معرفة الله - تعالى - وأنه خالق كل شيء ، وليك ، أدركت أن  
صحة النظر لا تتوقف على هذه الترتيب ، بل المهم تحقق الغاية منه

(١) سورة الذاريات آية : ٢١

(٢) الفخر الرازي : التفسير الكبير ج ٢٧ ص ١٣٩

(٣) سورة فصلت آية : ٥٣

وهى المعرفة ، فلو عكس هذا الترتيب فأخر القدم ، وقدم المؤخر أو  
وسطه لصح أيضا . . . واليك هذه الأمور الثلاثة بشئ من التفصيل :

### ١ - نظرة الانسان الى نفسه :

لعل أقرب ما ينظر الانسان اليه ، ويتأمل فيه ، ليصل من خلاله  
الى اثبات وجوب وجود الله - تعالى - صفاته ، هو نظر الانسان  
الى نفسه ، ولغنى بالنفس هنا ما يصدق على الانسان جسدا وروحا ،  
وذ لك يتأمل ما اشتملت عليه هذه النفس من سمع وبصر وكلام ، وطول  
وعرض وعمق ، ورضا وغضب ، وبياض وسواد ، وعلم وجهل ، وإيمان  
وكفر ، ولذة وألم ، وغير ذلك مما لا يحصى ادراكه على أى انسان .

فتعاقب هذه الأعراض على الانسان وتغيرها المطرد ، وخروجها  
من العدم الى الوجود ، ومن الوجود الى العدم ، يعد أكبر  
دليل على حدوثها وافتقارها الى صانع حكيم واجب الوجود ، عليم  
العلم ، تام القدرة والارادة .

وكون هذه الأعراض قائمة بذات الانسان ولازمة لها ، فالانسان  
أيضا حادث ، لأن ملازم الحادث حادث .

### ٢ - النظر فى العالم العلوى :

لعل أن العالم - بفتح اللام - هو ما سوى الله - تعالى -  
صفاته من الموجودات ، سى العالم بهذا الاسم : لأنه علم على

وجود الصانع - تعالى - فيعلم - تعالى - به ، ويستدل بالعالم عليه .

والمراد بالعلوى : ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب ه  
وهرش وكروم وغير ذلك .

والنظر في العالم العلوى يكون فيما اشتمل عليه من تمسدد  
موجوداته - تعالى - وخلقاته في هذا العالم ه مع اختلاف  
أحجامها وهيئاتها ه فمنها الصغير والكبير ه والتحرك والساكن ه  
وما هو نورانى وما هو ظلمانى : ( تبارك الذى جعل فى السماء بروجا  
وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا . وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة  
لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا )<sup>(١)</sup>

وكذا فى اختصاص كل كوكب من كواكبه بمدار خاص ه وفلك معين ه  
ومسار لا يتخطاه ولا يتعداه ه وزمن لا يتجاوزه ( والشمس تجرى لمستقر لها  
ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون  
القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل  
فى فلك يسبحون )<sup>(٢)</sup>

فمن أداء نظره فى عجائب تلك الذكورات اضطره الى الحكم بأن  
هذه الأمور مع كونها حادثة ه فترتيبها على هذا النسق المحكم  
الغريب لا يستغنى عن صانع أو جده ه وحكيم رتبته ه منزمن مماثلته  
لخلقاته ذاتا وصفات ه وعلى هذا درجت عقول المقلاء الا من لاعبره

(١) سورة الفرقان آية : ٦١ - ٦٢

(٢) سورة يس آية : ٣٨ - ٤٠

بمكابرتههم •

### ٣ - النظر الى العالم السفلى :

يطلق العالم السفلى على كل ما تنزل عن الفلكيات الى مقطع  
العالم كالهواء والصحاب والأرض •

والنظر في هذا العالم يكون بتأمل ما اشتمل عليه من مفسراته  
فيتأمل الأرض وما اشتملت عليه من قطع مختلفة بطبيعتها وما هيئاتها •  
فهذه قطعة منخفضة • وتلك مرتفعة • وهذه صالحة للنباتات • وتلك غير  
صالحة مع تجاورها • وكذا ما عليها من جبال وبحار وحدائق ومباني  
 وأنهار • وتأمل ما حواه باطنها من معادن متنوعة ومختلفة في ألوانها  
 وأحجامها • وتعدد فوائدها في شئون حياة الانسان • وتلك وغيرها  
 أمور معلومة تدل دلالة قطعية على أن الكل بتدبير فاعل مختار منصف  
 بجميع صفات الألوهية قال - تعالى - : ( وفي الأرض قطع متجاورات  
 وجنت من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد

ونفضل بعضها على بعض في الأكل ان في ذلك لآيات لقوم  
 يعقلون ) (١) وقال - تعالى - : ( ان في خلق السموات والأرض  
 واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر ما ينفع الناس  
 وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من  
 كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات  
 لقوم يعقلون ) (٢)

---

(١) سورة الرعد آية : ٤ (٢) سورة البقرة آية : ١٦٤

بعد أن استبان لك كيفية النظر للعوالم الثلاثة ، وعرفت أن ناظم  
الجوهرة ومأرجحها قد استدلا بالتغيرات المطردة فى العوالم الثلاثة ،  
وما حوته من حكمة واتقان وابداع على حدوثها ، وحدوثها دليل على  
افتقارها الى محدث هو الله - سبحانه وتعالى - الواجب الوجود  
المنصف بكل الصفات الكمالية من علم وقدرة وإرادة ... الخ

ولما كان يتوهم أن العالم مع كونه يديما محكما قديما ، نيه ناظم  
الجوهرة الى الله حادث دفعا لهذا التوهم ، واستدل على حدوثه  
بقوله :

لكن قام به دليل العدم      ∴ ∴ ∴ ∴  
عليه فلما يستحيل القدم      ∴ وكل ما جاز عليه العدم

وهذا الدليل الذى ساقه الناظم ، قياس من الشكل الأول يمكن  
أن يصاغ على النحو التالى :-

العالم يجوز عليه المدم - وكل ما كان كذلك يستحيل عليه القدم  
ينتج العالم يستحيل عليه القدم أى حادث •

ولأن القضية الأولى من هذا القياس تحتاج الى دليل ، فقد استدل عليها شارح الجوهرة ، بأن من يختبر الموجودات يجدها إما جواهر وإما أعراض ، والجواهر محتاجة في وجودها الى الغير ، والأعراض محتاجة في وجودها الى المحل ، وعليه أن كل ما احتاج في وجوده الى الغير فهو جائز لعدم أى ممكن .

الا أنك لم تأخذ القياس الذي نبحثه بقرينة عقيدة دينية هي

— ١٠٢ —

اثبات الحدوث للعالم ، فلا ينتهز هذا القياس لاثبات وجود الهاري  
— تعالى — الا بقياس آخر نقول فيه :

العالم ومنه الانسان والعالم العلوى والعالم السفلى حادث •  
وكل حادث لابد له من محدث — ينتج العالم له محدث وهو  
الله — سبحانه وتعالى — •

وقد تناولنا المقدمة الأولى بعناصرها الثلاثة بالشرح مما يثبت  
لك صحتها ، أما المقدمة الثانية فقد حكى الشارح عن بيانها لكونها  
بديهية •

## الايان والاسلام

قال الناظم :

وَفَسَّرَ الْإِيْمَانَ بِالتَّصْدِيقِ . . . وَالنُّطْقِ فِيهِ الْخَلْفُ بِالتَّحْقِيقِ  
فَقِيلَ شَرْطُ كَالْعَمَلِ وَقِيلَ بَلْ . . . شَطْرُ الْإِسْلَامِ أَشْرَحُنْ بِالْعَمَلِ  
مِثَالُ هَذَا الْحَجِّ وَالصَّلَاةِ . . . كَذَا الصَّيَامِ قَادِرُ وَالزَّكَاةِ

قال الشارح :

ولما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق فمفهوميهما وهو مايجب  
الايمان به من مباحث علم الكلام ، ذكرهما المصنف - رحمة الله تعالى -  
مقدما الايمان لأصالته ، لتعلقه بالقلب ، وتبعية الاسلام له لتعلقه  
بالجوارح فقال : ( وفسر الايمان ) أى حده جمهور الأشاعرة  
والماتريدية وغيرهم ( بالتصديق ) المعهود شرطا وهو تصديق نبيينا  
محمد صلى الله عليه وسلم فى كل ماعلم مجيبه به من الدين بالضرورة أى  
فيما أشتهر بين أهل الاسلام ، وصار العلم به يشابه العلم الحاصل  
بالضرورة بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان  
فى أصله نظريا كوحدة الصانع - عز وجل - وجوب الصلاة ونحوها  
ويكتفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايان بخالب الأنبياء والملائكة ولا بد  
من التفصيل فيما يلاحظ كذ لك وهو اكمل من الأول كالايان بجميع من  
الأنبياء والملائكة كأدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام ، فلو لم

يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافرا ، والمراد من تصديقه — صلى الله عليه وسلم — قبول ما جاء به مع الرضا بتسرك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه لا مجرد وقوع الصدق اليه في القلب من غير اذعان وقبول له ، حتى لا يلزم الحكم بايمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام ، وما جاء به لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي لأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة وجعله في أمن من ذلك •

ولما اختلف العلماء في جهة مدخلية النطق بالشهادتين فسي حقيقة الايمان أشار بقوله : ( والنطق ) بالشهادتين للمتمكن منه القادر بأن يقول : أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به في قوله : وجامع معنى الذي تقررا شهادة الاسلام ، وقولنا للمتمكن منه القادر يخرج به الآخر منفسلا يطالب بالنطق ، كمن اخترعه . النية قبل النطق به من غير تسراخ ( فيه ) أى في جهة اعتبار مدخلية في الايمان ( الخلف ) أى الاختلاف ملتبسا ( بالتحقيق ) أى بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين ، وفصل الخلاف بقوله ( فقول ) أى فقال محققوا الأشاعرة والماتريدية وغيرهم النطق من القادر ( شرط ) في اجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه ، لأن التصديق القلبي وان كان ايمانا الا أنه باطن خفي فلا بد له من علاقة ظاهرة تدل عليه لتشاطبه تلك الأحكام ، هذا



فهم الجمهور وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر ينقصه ولا  
لاباء بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن فى أحكام الشرع  
الدنيوية ، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس حتى  
نطلع على باطنه فتحكم بكفره ، أما الآبى فكافر فى الدارين ، والمهذور  
مؤمن فيهما .

وقيل انه شرط فى صحة الايمان وهو فهم الأقل ، والنصوص معا  
ضدة لهذا المذهب كقوله تعالى ( أولئك كتب فى قلوبهم الايمان  
وقوله عليه الصلاة والسلام ( اللهم ثبت قلبى على دينك ) وقوله  
( كالعمل ) تشبيه فى منطق الشرطية ، يعنى أن المختار عند أهل  
السنة فى الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للايمان فالتارك لهما أو  
لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك فى مشروعيتها مؤمن فوفى على  
نفسه الكمال ، والآتى بها مثلاً محصل لأكمل الخصال ، لأن الايمان  
هو التصديق فقط ولا دليل على نقله . وللنصوص الدالة على الأمر  
والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا كتب  
عليكم الصيام ) وعلى أن الايمان والأعمال أمران يتفارقان كقوله تعالى  
( الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) وعلى أن الايمان والمعاصى قسـد  
يجتمعان كقوله — تعالى — ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم )  
وللإجماع على أن الايمان شرط للعبادات والشرط مغاير للمشروط ( وقيل )  
أى وقال قوم محققون كالامام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة ليس الاقرار  
شرطاً خارجاً عن حقيقة الايمان ( بل ) هو ( شرط ) أى جزء منها

وركن داخل فيها دون سائر الاعمال الصالحة ، فالايان عندهم اسم لعمل القلب واللسان جميعا وهما الاقرار والتصديق الجازم الذى ليس معه احتمال نقيض الفعل ، وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق لسه الاقرار فى عمره ولو مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا ، ولا عند الله - تعالى - ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلافه على القول الأول . فعلم من النظم قولان : أحدهما : أن الايمان هو التصديق والنطق شرط لاجراء الأحكام الدينية على صاحبه أو لصحته . والثانى : أن الايمان هو التصديق والنطق . فالنطق شرط . وعلى هذين القولين العمل غير النطق . شرط كمال . ومقابلته يجعل مجموع العمل الصالح والنطق هو الايمان .

ولما كان الايمان والاسلام لغة متغايري المدلول . لأن الايمان هو التصديق والاسلام هو الخضوع والانقياد . واختلف فيهما شرعا . فذهب جمهور الأشاعرة الى تغايرهما أيضا . لأن مفهوم الايمان ما علمته أنفا ، ومفهوم الاسلام امثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وان تلازما شرعا بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم . أشار الى اختيار هذا المذهب بقوله ( والاسلام أشرح ) حقيقته ( بالعمل ) الصالح اعنى امثال المأمورات واجتناب المنهيات والمراد الاذعان لتلك الأحكام وعدم ردها سواء علمها أو لم يعلمها ، وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة الى اتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما فى الشرع

وتساويهما بحسب الوجود على معنى أن كل من اتصف بأحد هما فهو متصف بالآخر شرعا وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المال ، ( مثال هذا ) يعنى العمل الذى فسر به الاسلام النطق بالشهادتين المتقدم بيانه و ( الحج ) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها الى التاسعة وهو لغة القصد لمعظم ، وشرعا عبارة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عاشر الحجة ( والصلاة ) المفروضة قبل الهجرة بسنة وهى لغة الدعاء ، واما شرعا فهى أقوال وأفعال مفتوحة بالتكبير مختصة بالتسليم ( كذا الصيام ) المفروض فى ثمانية الهجرة وهو لغة ( الامساك ) وشرعا عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب • ( فسأذكر ) أى اعلم ( والزكاة ) المفروضة فى ثمانية الهجرة ، وقيل فى غيرها • وهى لغة النحو والتطهير ، واما شرعا فهى اخراج جزء من المال • شرط وجوبه لمستحقه بلوغ المال نصابا وبلوغ غروب عيد الفطر أو فجره لو اجد له فضلا عن قوته وقوت عياله يومه وليلته لم يتوجه وجوبه على غيره والمبراد اذعان المذكورات وتسليمها وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار •

## المسألة السادسة

### الايان والاسلام والعلاقة بينهما

لما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميهما وهو : ( ما علم من الدين بالضرورة ) من مباحث علم الكلام ، ذكرهما المتكلمون في علم الكلام ، لكن اختلفوا في وضعهما فأخرهما عن الالهيات والنبوات والسمعيات ، وقد متهما آخرون لاحتياج الباحث في علم التوحيد ومسائله اليهما ، وقد سلك الصنف للجوهرة وكذا شارحها الطريق الأخير . فما هو الايمان وما هو الاسلام ؟

#### الايان لغة :

اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الايمان معناه : التصديق <sup>(١)</sup> ومنه قوله - تعالى - هكايه عن أهوه يوسف لأبيه - ( وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ) <sup>(٢)</sup> لم يختلف أهل التفسير أن معناه ما أنت بمصدق لنا فيما حدثناك به .

#### الايان اصطلاحاً :

فيه مذاهب كثيرة نقتصر هنا على ما ذكره شارح الجوهرة فنقول :

( ١ ) ابن منظور : لسان العرب ج ٢ ص ١٤ - دار المعارف

( ٢ ) سورة يوسف آية : ١٧

— المذهب الأول : —

ذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية وكثير من محققى المتكلمين —  
الى أن الايمان : هو التصديق بما جاء النبى — صلى الله  
عليه وسلم — فى كل ما علم من الدين بالضرورة .

— والمراد بتصديق النبى فى ذلك : الاذعان لما جاء به —  
النبى صلى الله عليه وسلم — والقبول له ، وليس المراد وقوع  
نسبة الصدق اليه فى القلب من غير اذعان وقبول له ، اذا لو  
كان كذلك لزم الحكم بايمان كثير من الكفار الذين كانوا  
يعرفون حقيقة نبوته ، ورسالته — صلى الله عليه وسلم —  
وجحدوه ، ومصادق ذلك قوله — تعالى — ( الذين آتيناهم  
الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون  
الحق وهم يعلمون ) <sup>(١)</sup> وقد ذكر ( الفخر الرازى ) أن عمر  
رضى الله عنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله — صلى  
الله عليه وسلم — فقال : أنا أعلم به منى يابنى ، قال : ولم ؟  
قال : لأننى لست أشك فى محمد أنه نبي وأما ولدى فلعل  
والدته خانت . فقيل عمر رأسه ) <sup>(٢)</sup>

— والمراد بما علم من الدين بالضرورة : أى ما علم من أدلة

(١) سورة البقرة آية : ١٤٦

(٢) الفخر الرازى : التفسير الكبير ج٤ ص ١٢٨

الدين ما ذاع وانتشر بين المسلمين حتى صار العلم به  
مثل العلم الحاصل بالضرورة وان كان نظريا في الأصل الا انه  
اشتهر وصار ملحقا بالضرورة بحيث يعلمه العامة من غير  
افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الله — تعالى — وارسال  
الرسل — ووجوب الصلاة — وحرمة الربا .

— ويجب التصديق الاجمالى فيما يلاحظ فيه الاجمال — كالايان  
بغالب الانبياء والملائكة — ولا بد من الايمان تفصيلا فيما  
يعتبر التكليف به تفصيلا كالايان بجمع من الأنبياء والملائكة .  
والجمع الذى يجب معرفتهم تفصيلا من الأنبياء خمسة وعشرون  
جاء القرآن بأسمائهم وهم — صلوات الله تعالى عليهم — :  
( ابراهيم — اسماعيل — اسحاق — يعقوب — نوح — داود  
سليمان — أيوب — يوسف — موسى — هارون — زكريا —  
يحيى — عيسى — الياقوت — اليمع — يونس — اسباط  
ادريس — هود — صالح — شعيب — ذو الكفل — آدم —  
ومحمد — صلى الله عليه وسلم — )

فهؤلاء جميعا ورد ذكرهم فى القرآن واتفق على نبوتهم — وأما  
المختلف فى نبوتهم فتلاثة ( ذو القرنين — العزيز — لقمان )  
وأما الخضر فلم يصرح باسمه فى القرآن — وان كان هو المراد  
فى آية ( فوجدنا عبدا من عبادنا واتيناها رحمة من عندنا  
وعلمناه من لدنا علما ) (١) وكذلك يوشع بن نون فتى موسى

- ١١١ -

عليه السلام - لم يصرح باسمه في القرآن .

- ومعنى كون الايمان بهم واجبا تفصيلا :

أنه لو عرض على المكلف نبى منهم ، لم ينكر نبوته ولا رسالته ، فمن أنكر نبوة واحد منهم أو رسالته كفر ، وليس المراد أنه يجب حفظ أسمائهم خلافا لمن زعم ذلك . لكن العاصى لا يحكم عليه بالكفر الا ان انكر بعد تعليمه ومعرفته بهذا ، كما أن هؤلاء الانبياء ليسوا جميعا في الاشتهار والقبول بجهله سواء ، بل الجاهل بمثل سيدنا محمد وعيسى كفر حتى عند عامة الناس دون مثل اليسع فان كثيرا من العوام يجهلون اسمه فضلا عن رسالته فلا يعد الجاهل به كفر الا بعناد بعد التعليم .

- والجمع الذى يجب معرفته من الملائكة تفصيلا هم : ( جبريل

وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ورضوان خازن الجنة ، ومالك

خازن النار ، ورقيب وعتيد ) فيكفر منكر شئ من ذلك .

أما ( منكر ونكير ) فلا يكفر منكرهما ، لأنه اختلف في أصل

السؤال ، كما يجب الايمان بحمله المرعى والحافين به

اجمالا كسائر الملائكة .

واعلم أن التصديق التفصيلى كالتصديق الاجمالى من حيث

الخروج من عهدة التكليف بالايمان بكل منهما ، الا أن التصديق

— تعالى — : ( الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ) <sup>(١)</sup> ، وقوله  
— تعالى — : ( قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ) <sup>(٢)</sup> .

ومن السنة قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : ( اللهم  
ثبت قلبي على دينك ) فهذه الآيات والحديث دل على ( أن  
محل الايمان هو القلب ، والذي محله القلب اما الاعتقاد ، واما  
كلام النفس ، فوجب أن يكون الايمان عبارة اما عن المعرفة ، واما  
عن التصديق بكلام النفس ) <sup>(٣)</sup> .

٢ — أن الايمان في اللغة هو : التصديق بشهادة النقل عن أئمة  
اللغة ودلالة موارد الاستعمال ، ولا دليل على نقله الـ  
التصديق والاقرار والعمل لأنه خلاف الأصل هذا من جهة  
ومن جهة أخرى أنه كثر في القرآن والسنة خطاب العرب بالايمان  
فامتثل منهم من امتثل ، من غير استفسار ولا توقف على بيان  
وما ذلك الا لأن المراد بالإيمان هو المعنى الذي عرفوه في لغتهم  
وماذا الا التصديق القلبي للنبي — صلى الله عليه وسلم —  
فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .

٣ — أن الكفر ضد الايمان ، والكفر هو الجحود ، ومحل الجحود  
القلب فضده وهو الايمان محله القلب — أيضا — لأن الضدين

(١) سورة النحل آية : ١٠٦

(٢) سورة الأعراب آية : ١٤

(٣) الفخر الرازي : التفسير الكبير ج ٧ ص ١٢٣



يتوارد ان على محل واحد :

ما سبق يتضح لنا أن الايمان هو مجرد التصديق بما جاء به  
- صلى الله عليه وسلم - من ربه ، وليس فينا ذكرنا دليل على اقرار  
أو عمل كما ذهب الى ذلك المخالفون .

- كما استدل أهل السنة على أن الاقرار بالشهادتين ليس  
داخلا في مفهوم الايمان وحقيقته :

٤ - بقوله - تعالى - ( الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ) <sup>(١)</sup> فانه  
يفيد أن انعدام الاقرار لا يوجب سلب الايمان .

٥ - ما ثبت بالنصوص المتقدمة : أن الايمان محله القلب ، ولا يحل  
فى القلب الا التصديق ، أما الاقرار فمحله اللسان فلا يكـون  
الاقرار داخلا فى حقيقة الايمان .

أما أدلة أهل السنة على أن العمل ليس داخلا فى حقيقة الايمان فهى :

٦ - قوله - تعالى - : ( ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم  
خير البرية ) <sup>(٢)</sup> حيث عطف - سبحانه - العمل على الايمان ،  
والمطغف يقتضى المغايرة ، فدل ذلك على أن المعطوف وهو :  
العمل ، لا يدخل فى المعطوف عليه وهو الايمان .

٧ - توجيه الأمر من الله - تعالى - للمؤمنين فى قوله - تعالى -

---

(١) سورة النحل آية : ١٠٦ (٢) سورة البينة آية : ٧

التفصيلي أكمل من الاجمالي أى أزيد منه علما من حيث التفصيل .

### النطق بالشهادتين والعمل وصلتهما بالايان عند الجمهور

أولا : النطق بالشهادتين وصلته بالايان :  
== علما أن الايمان على مذهب الجمهور هو : التصديق ،  
والتصديق أمر خفى لأنه من أعمال القلب ، ولا يطلع عليه الا اعلام  
الغيوب .

ولما كان بحث علماء الكلام فى الايمان من حيث الحكم بايمان  
صاحبه واجراء الأحكام الاسلامية عليه فى الدنيا من التوارث والتناكح  
والصلاة خلفه وعليه والدفن فى مقابر المسلمين وغير ذلك من الأحكام ،  
فلا سبيل لمعرفة الحال كذلك الا بعلامة ظاهرة تدل عليه لتتطاط  
به تلك الأحكام .

ومن هنا اعتبر جمهور الأشاعرة والماتريدية وكثير من محققى  
المتكلمين الاقرار بالشهادتين شرطا فى الايمان ، ذلك ليعلم أن  
المقرؤ من فتجرى عليه أحكام الايمان ، واقتدار الاقرار بالشهادتين  
شرطا فى الايمان ، يكون الاقرار خارجا عن ماهية الايمان . وعلى  
هذا :

— فمن صدق بقلبه ، ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ، ولا بآء فهو

مؤمن عند الله ( لان العبرة بالتصديق ) غير مؤمن عندنا ه  
لقد انه شرط الايمان وهو الاقرار فلا تجرى عليه أحكام الايمان  
فى الدنيا .

— ومن أقر بلسانه ه ولم يصدق بقلبه كالمنافق ه فهو كافر عند الله  
— تعالى — ه ومؤمن عندنا ه فتجرى عليه أحكام الايمان فى  
الدنيا ه وبالم يطلع على كفره بعلامة تدل عليه كاهاته للمصحف ه  
أو سجوده لصنم مثلا ه والا كان كافرا فى الدنيا أيضا .

— وأما الأبى — وهو من طلب منه النطق بالشهادتين فأبى وامتنع —  
فهو كافر عندنا وعند الله — تعالى — وان كان مدعنا بقلبه ه لكون  
اصراره على عدم الاقرار مع المطالبة به من امارات عدم التصديق .

— هذا كله فى حكم القادر على الاقرار والنطق بالشهادتين .

— أما اذا كان عاجزا عن التكلم كالآخر ه فهو مؤمن فى الدنيا  
والآخرة اذا قامت قرينة على اسلامه بغير النطق كالاشارة مثلا .

— ومن اختر منه المنية عقب تصديقه بدون تراخ يسمح له بالاقرار والنطق  
فهو مؤمن عند الله — تعالى — حتى على القول بأن النطق شرط  
صحة كهذا المذهب ه أو شطر الايمان كما سيأتى ه بخلاف من  
تكن وشرط .

بعد أن تبين لك ذلك ه فاعلم أن الاقرار بالشهادتين شرط فى  
الايمان بالنسبة للشخص الكافر الذى يريد الدخول فى الاسلام ه أما

أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعاً ، وتجري عليهم الأحكام الإسلامية  
فى الدنيا ، وان لم يحصل منهم النطق بالشهادتين طول عمرهم ،  
لأنهم تابعون لأبائهم .

ثانياً : العمل وصلته بالايان :  
يرى الجمهور أن العمل شرط كمال بالنسبة للايمان بمعنى : أنه  
من أتى بالعمل فقد حصل له الكمال ، ومن ترك العمل فهو مؤمن لكنه  
فوت على نفسه الكمال اذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو  
شك فى مشروعيته والا فهو كافر لانكاره ما علم من الدين بالضرورة والأتى  
بالاعمال متمثلاً فهو محصل لأكمل الخصال .

نخلص مما تقدم أن الايمان عند أهل السنة : التصديق القلبى  
والاقرار بالشهادتين شرط فى اجراء الأحكام الإسلامية فى الدنيا على  
صاحبه والعمل شرط كمال له . وقد رجح شارح الجوهرة وكثيره من  
المتكلمين هذا المذهب . فما الأدلة على صحته .

### أدلة أهل السنة

استدل أهل السنة على ما ذهبوا اليه بالأدلة الآتية :  
أولاً : استدلوا على أن الايمان هو التصديق :  
١ - قوله - تعالى - : ( أولئك كتب فى قلوبهم الايمان ) (١) وقوله  
( ١ ) سورة المجادلة آية : ٢٢

( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ) <sup>(١)</sup> حيث أثبتت  
- تعالى - الايمان لهم ، ثم أمرهم بالأعمال ، فلا تكون  
الأعمال داخلية في الايمان ، والا لما أثبت لهم الايمان قبل  
العمل .

٨ - اجتماع الايمان مع المعاصي في قوله - تعالى - : ( الذين  
آمنا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) <sup>(٢)</sup> حيث قيد - سبحانه -  
الايمان في الآية الكريمة بعدم مخالطة الظلم ، فدل ذلك على  
أن عدم المخالطة ليس داخلا في الايمان ، والا كان تعييده به  
لعوا - تعالى - الله عن ذلك - ، وبني الاستدلال على أن الظلم  
هو المعصية ، وأما لو فسر بالشرك فلا دلالة فيها .

٩ - قوله - تعالى - : ( وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ) <sup>(٣)</sup> فقد  
جوز - سبحانه - الاقتتال مع الايمان مع كون الاقتتال من  
الكبائر ، فدل على أن العمل ليس داخلا في حقيقة الايمان .

١٠ - الايمان شرط في صحة الأعمال اجماعا ونصا قال - تعالى -  
( فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه ) <sup>(٤)</sup>  
والشرط يغاير المشروط ، والمشروط لا يدخل في الشرط لا متناع  
اعتراط الشيء بنفسه بمعنى أننا اذا اعتبرنا العمل جزءا من

( ٢ ) سورة الأنعام آية : ٨٢

( ٤ ) سورة الأنبياء آية : ٦٤

( ١ ) سورة البقرة آية : ١٨٣

( ٣ ) سورة الحجرات آية : ٩

الايان ء وقد اشترطنا الايمان فى العمل كان العمل شرطاً  
لنفسه •

لكل هذه الأدلة صار مذهب أهل السنة أصح المذاهب وأولها  
بالتببول •

---

### — المذهب الثانى :

---

لبعض المحققين منهم الامام أبو حنيفة وجماعة من الأشاعرة :  
ذهب أصحاب هذا الرأى الى أن الايمان : هو التصديق مع  
الاقرار باللسان ء فهو اسم لعمل القلب واللسان معا وهما : التصديق  
والاقرار بالشهادتين •

وعلى هذا الرأى لا يكون الاقرار بالشهادتين شرطاً كما ذهب  
جمهور أهل السنة ء بل هو شرط الايمان أى جزء من حقيقته : فمن  
صدق بقلبه ء ولم يتفق له الاقرار بلسانه فى عمره لأمرة ولا أكثر من مرة  
مع القدرة على ذلك ء لا يكون مؤمناً عند الله — تعالى — ويستحق  
الخلود فى النار ء ولا عندنا — فلا تجرى عليه أحكام الاسلام فى الدنيا —  
بخلاف الآخر فهو عندهم غير مكلف بالاقرار لعذره •

وقد استدلل أصحاب هذا الرأى بقول رسول الله — صلى الله  
عليه وسلم — : ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ء  
فمن قال : لا اله الا الله فقد عصم منى نفسه وماله الا بحقه وحسابه على

( الله ) فدلالة الحديث ظاهرة على أن الاقرار من الايمان .

— وقد أجاب أهل السنة على هذا الدليل :

بأن معنى الحديث : أن قول لا اله الا الله شرط لاجراء أحكام الاسلام في الدنيا ، حيث رتب فيه على القول عصمة الدم والمسألة دون النجاة في الآخرة ، لأنه لا أثر للعمل اللسانى في الآخرة . قال — تعالى — : ( من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ) <sup>(١)</sup> وقوله — تعالى — : ( ان المنافقين فى الصدرك الأفل من النار ولن نجد لهم نصيرا ) <sup>(٢)</sup> والتفاق : اظهار الايمان باللسان وكتمان الكفر بالقلب <sup>(٣)</sup> . فقد أثبتت هاتان الآيتان أنه لا اثر لعمل اللسان في الآخرة مالم يكن ناشئا عن العقيدة الصحيحة .

— المذهب الثالث :

ذهب المعتزلة والخوارج والفقهاء ، وأهل الحديث السنى ان الايمان شرعا هو : التصديق بالقلب ، والنطق بالشهادتين ، والعمل بالجوارح من الصلاة والحج وغير ذلك ، ويعبر عن هذا الرأى بالعبارة المشهورة ( الايمان تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان ) الا ان اصحاب هذا المذهب اختلفوا فى منزلة التصديق والاقرار والعمل بعضها من بعض بالنسبة للايمان على الوجه الآتى :

( ١ ) سورة النحل آية : ٢٠٦

( ٢ ) سورة النساء آية : ١٤٥

( ٣ ) الجرجاني : التعريفات ص ٢١٩

— ذهب الخواص الى أن الثلاثة اجزاء الايمان ، وفي مرتبة واحدة ،  
فمن فقد جزءا منها فهو كافر .

— وذهب المعتزلة الى أن من فقد التصديق أو الاقرار فهو كافر ، أما  
تارك العمل فهو غير مؤمن وغير كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين ،  
وسموه فاسقا ، وهو مخلص في النار إلا أن عقابه أدنى من عقاب  
الكافرين .

### أدلة المعتزلة

استدل المعتزلة على أن العمل جزء من الايمان بأدلة كثيرة منها :

١ — لو لم يكن العمل جزءا من الايمان لما حكم الله تعالى على العاصي  
بالخلود في النار قال — تعالى — : ( ومن يعص الله ورسوله ويتعد  
حدوده يدخله تارا خالدا فيها وله عذاب مهين ) <sup>(١)</sup> فقد دللت  
الآية الكريمة على أن العاصر مخلص في النار ، والعاصي اسم يشمل  
الفاسق والكافر ، لان الله — تعالى — لو اراد احدهما دون الآخر  
لبينه .

٢ — قوله — تعالى — : ( ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا  
فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما ) <sup>(٢)</sup> حيث اوضحت  
هذه الآية ان جزاء القتل وهو معصية من المعاصي الخلود في

(٢) سورة النساء آية : ٩٣

(١) سورة النساء آية : ١٤



النار مما يدل على عدم ايمان مرتكبه .

٣ - لو لم يكن العمل جزءاً من حقيقة الايمان ، لما انتفى الايمان لوجود المعصية ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ( لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ) حيث نفى الرسول صلى الله عليه وسلم - الايمان عن مرتكب هذه الكبيرة .

- وقد اجاب اهل السنة على ادلة المعتزلة بالوجوه الاتية :

( ١ ) بالنسبة لدليلهم الاول والثاني فالمراد من المعصية في الآية الاولى : الشرك والمراد من القتل في الآية الثانية استحلاله . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ان يكون المراد من الخلود في النار المكث الطويل فيها .

( ٢ ) اما الحديث فالايان المنفى فيه هو الايمان الكامل لا مطلق الايمان الذي هو محل النزاع ، او ان هذا الحديث وغيره مما حمل مثل هذا المعنى وارد على سبيل المبالغة والتخويف من مثل هذه الافعال التي لا ينبغي ان تصدر من المؤمنين ، يؤيد هذا قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - ( من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على رغم انفاي ذر ) .

- اما الفقهاء والمحدثون فذهبوا الى القول ان التصديق والاقرار والعمل وان كانت اجزاء للايمان فليست في مرتبة واحدة . وعلى هذا :

— ١٢٢ —

✳ فإذا انعدم التصديق انعدم الايمان المستتبع للنجاة فسي  
الاخسرة .

✳ وإذا انعدم الاقرار انعدم الايمان البنى عليه الاحكام الدنيوية

✳ وإذا انعدم العمل انعدم كمال الايمان لان فقد العمل كفقد  
اليدين من الانسان . فكما ان فقد اليدين من الانسان لا ينعدم  
الانسان بانعدامهما بل يكون مشوهاً فكذلك . العمى  
بالنسبة للايمان .

---

بعد استعراضنا للذهاب والاراء السابقة وادلتها اتضح لنا ما يأتى :  
اولاً : ان اهل السنة ذهبوا الى القول بان الايمان هو التصديق ،  
والنطق بالشهادتين شرط لاجراء الاحكام الاسلامية على  
صاحبه .

ثانياً : ذهب اصحاب الراى الثانى الى ان الايمان هو التصديق  
القلبي والاقرار باللسان . فالنطق بالشهادتين شرط فى  
الايمان اى جزء من حقيقته .

ثالثاً : المذهب الثالث ذهبوا الى ان الايمان تصديق واقرار  
وعمل . وبعضهم اعتبر العمل جزءاً اصلياً فى الايمان  
كالخواجه والمعتزلة . والبعض الاخر اعتبره جزءاً كمالها  
فقط .

- ١٢٣ -

وان عدنا الى قول الناظم : وجدناه قد تضمن مذهبيين  
حيث قال :

وَمفسر الايمان بالتصديق .°° والنطق فيه الخلف بالتحقيق  
فقل شرط كالعمل وقيل بل .°° فطر .....

فلو تأملت هذا القول تبين لك ان الخلاى انحصر فى النطق  
بالشهادتين ، حيث جعله اهل السنة شرط لاجراء الاحكام  
الاسلامية على صاحبه فى الدنيا ، وهو اصح المذاهب واواها  
بالقبول لتظاهر الادلة على صحته ، والمذهب الثانى جعل  
النطق والاقرار شرط الايمان وجزء من حقيقته ، وكذلك المذهب  
الثالث .

اما العمل فليس هناك مذهب يرى ان العمل شرط كما قال :  
الناظم - رحمة الله عليه - بل بعضهم اعتبره جزءا اصليا ،  
وبعضهم اعتبره جزءا كاليا .

### الاسلام وعلاقته بالايمان

الاسلام فى اصطلاح اللغويين هو : مطلق الامثال والخضوع  
والانقياد . وهو بهذا المعنى اللغوى يغاير الايمان على اساس ان  
الايمان فى اللغة هو مطلق التصديق ، يغايره ففهما أى : معنى ،

وما صدقا اي : افراد ا .

هذا من ناحية اللغة ، وبحثنا هنا يدور حول الاجابة عن  
سؤال مفاده : هل يوجد فرق بين معنى الايمان والاسلام وفهوميهما  
من ناحية الشرع ام لا ؟

حول الاجابة عن هذا السؤال ، انقسم المتكلمون الى فريقين :

الفريق الأول : مذهب الجمهور :

ذهب الجمهور الى القول بأن الايمان والاسلام متفقان شرعا  
ومتحدان مفهوما : لان معنى الادعان والمثال والقبول لأحكام  
الشرع هو بعينه التصديق بها ، فالإيمان والاسلام حينئذ متحدان  
مفهوما ، ومتلازمان شرعا باعتبار المحل بعد اتحاد الجهة المعبرة  
وهي الايمان المنجى في الدنيا والاخرة وكذلك الاسلام ، فلا يعقل  
بالنسبة للشرع مؤمن ليس بمسلم ، أو مسلم ليس بمؤمن ، اذ لا يوجد  
من يأتي بافعال الايمان الا ويكون مسلما ، ولا من يأتي بافعال  
الاسلام الا ويكون مؤمنا .

واستدل الجمهور على الاتحاد بين الاسلام والايمان في الضموم  
بالنصوص الآتية :

١ - بقوله - تعالى - : ( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما  
وجدنا فيها غير بين من المسلمين ) <sup>(١)</sup> ووجه الدلالة في الآية

---

(١) سورة التوبة الآية : ٣٥ : ٣٦

- ١٢٥ -

آن الله - تعالى - قد استثنى المسلمين من المؤمنين ، ولو  
كان الاسلام غير الايمان ماصح هذا الاستثناء ، فسدل ورود  
ذلك الاستثناء في القرآن الكريم على ان الاسلام والايمان متحدان  
في المفهوم .

٢ - بقوله - تعالى - ( ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه )  
والايمان مقبول عند الله بالاتفاق ، فدل ذلك على ان الايمان  
لا يغير الاسلام في المفهوم .

٣ - بقوله - تعالى - : ( يحنون عليك ان اسلموا قل لا تنوا على  
اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين )  
حيث ساق الله - تعالى - في هذه الاية الايمان في مساق  
الاسلام ، وفي القرآن الكريم غير هذه الاية كثير سبق فيها  
أحد هما مساق والاخر ما يشهد بان مفهوم الاسلام والايمان  
واحد .

٤ - واستدلوا أيضاً بالاجماع على انه لا يمكن ان يأتي أحد بجميع  
ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلماً ، أو بجميع ما اعتبر في الاسلام  
ولا يكون مؤمناً .

### الفريق الثاني : مذهب الحشوية ومعض المحترلة :

فالحشوية ومعض المحترلة يرون ان الايمان والاسلام متغايران  
مفهوماً ، وما صدقا ، ولا تلازما بينهما .

واستدل أصحاب هذا الرأي على تغاير الايمان والاسلام بادلة منها :

١ - قوله - تعالى - : ( قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ) ووجه الدلالة من الآية : ان الله قد نفى عن الاعراب احدهما وهو الايمان ، واثبت لهم الاخر وهو الاسلام ، واثبت احدهما ونفى الاخر يدل على انها متغايران .

٢ - قوله - تعالى - : ( ان المسلمين والمومنين والمؤمنات الآية ) ووجه الدلالة فيها ، ان الله - تعالى - قد عطف الايمان على الاسلام ، والعطف يقتضى المغايرة ، فدل ذلك على تغايرهما .

٣ - واستدلوا - أيضا - على تغايرهما بسؤال جبريل - عليه السلام - رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الايمان وعن الاسلام ، واجابة الرسول عن كل واحد منهما بجسواب يخالف الاخر مما دل على تغايرهما .

---

وهكذا أتى كل فريق بأدلة تؤيد ما ذهب اليه ، وحاول كل منهما دفع أدلة الاخر تأييدا لذهبه .

جامعة الأزهر  
كلية الدراسات الإسلامية والعربية  
الليثين بالقاهرة

# الرأي السديد في شرح جوهرة التوحيد

القسم الثاني

تأليف  
الدكتور / **إبراهيم محمد إمام** (أستاذ الفقه الحديث) نائب  
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثامنة ١٤٠٥هـ - ٢٠١٨م





## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة

الحمد لله الذى تفرد بتقديم أسمائه وصفاته ، وتجلى عن مشابته لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبتة ورضاه ، وأثاب بفضلہ الخالص المطيعين ، وعاقب بعدله العاصين ، الخير والشر بإرادته ، والقضاء والقدر بحكمته ، وعد المؤمنين رؤيته فَمَنْجَز لمن أراد وعده ، والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، ففصل مجمل الشرع ببيانه ، وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين اهتدوا بهديه ، ومن تبعه ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ، ومصابيح المعرفة ، وقادوا الناس الى الهدى والرشاد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فسلمت للناس عقيدتهم بما أقاموا بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمى وافر ، وتراث عظيم أنار للمسلمين - بعد كتاب الله وسنة رسوله - الطريق ، وأخذ بيدهم على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم خير الجزاء . . . . . ومع ذلك . .

فشرح الشيخ عبدالسلام بن ابراهيم المالكي اللقاني على جوهرة التوحيد التى نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة التى صنف فى علم التوحيد ، والتى عنى الأزهر بتدريسها لطلاب السنوات الأولى فى الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثانى من هذا الشرح ، والذى يبدأ

بمسألة قدم أسأله - تعالى - لطلاب الفرقة الثانية من الكلية ، وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان ولتقتصره ، فهي طريقة لم يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، ويجدون صعوبة في مزاولتها ، ربما صدتهم عن التبحر في هذا العلم رغم ما له من أهمية في أرواح عقيدتهم وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التي تضم خصوصها ، وتقتضى على عبه أهدائها في ذكرها .

لذلك رأيت أن أهدى الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها لطلابنا في أسلوب سهل ترتلح اليه نفوسهم ، وبإشارة واضحة تطمئن لها قلوبهم ، تكشف عما خفى من معانيه ، وتوضح ما غشى من مرامييه ، مع الحرص على الصيغة العلمية للتفانيا التي ستتناولها بالذكر ، وأبسط القول بالطريقة التي لا تكون مختصرة اختصارا مخلا ، ولا مسهية اسهابا يسلا .

وحرصا منا على تعريف الطلاب بقرائهم ، وأولا في ربط ماضيهم حاضرم ، اتبعت في كتابة هذا الشرح منهجا تشل في ليراف منظومة الفصح ( إبراهيم الفاضل ) ، واتيمتها بفصح ( الفصح عبد السلام ) بكخلا ، ثم عرفت على كل مسألة بعرضها ، بجلبا بعض جوانبها وغبه في ليخال معالها سبلة للأخذ ، فقيمة الى الاتهام ، حتى يمكن فهم الفراء لاسلامي في انظار القوملاء لمعمرنا الحاضر ، وكأنتسا في هذه الخطوة ليجهدنا الى عدم صياغة جديدة لاسائل تعميمة بالأسلوب العالمر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبدالسلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء مثلا لمذهب الأشاعرة بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريض أحيانا بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراه الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساسا من حرص الفريقين على تنزيه الله - سبحانه - وصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهدا على صحة ما نقول ، فإذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدده من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهر التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والغموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، واطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمنحنا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصا لوجهه

— ٦ —

الكریم ۛ انه نعم المولى ونعم النصیر ۛ

دکتور

ابراهيم محمد ابراهيم حربية

## قدم الأسماء والصفات

---

قال : ناظم الجوهرة :

وعندنا أسماء العظيمة . كذا صفات ذاته قديمة

( وعندنا ) أهل الحق ( أسماء العظيمة ) أى الجليسة المقدسة ، والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله ، أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر قديمة باعتبار التسمية بها ، فهو الذى سُمى بها ذاته أزلا ( كذا صفات ذاته ) أى القائمة بذاته — تعالى — وهى السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا فهى ( قديمة ) أى يجب لها القدم — بمعنى عدم مسبقيتها بالعدم — فليست من وضع الخلق له ، لأنها لو لم تكن قديمة لكنت حادثة .

فيلزم قيام الحوادث بذاته — تعالى — ويلزم كونه — تعالى — كان خاليا عنها فى الأزل ، ويلزم افتقارها الى مخصص وهو يناقضى الغنى المطلق .

وخرج بإضافة الصفات الى الذات — السلبية والعقلية — فليس شئ منها بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته — تعالى — وأصل الذات ذوو فحذفت العين لكراهة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفا والحق بها التاء الجبرورة . والله أعلم .

---

— ٨ —

## المسألة الأولى

( قدم الأسماء والصفات )

لما فرغ صاحب جوهرة التوحيد من الحديث عن الصفات وتعلقاتها ، شرع ههنا في بحث آخر يجب اعتقاده ، وهو : بحث قدم أسماء الله — تعالى — وقدم صفاته ، وعبر الناظم عن ذلك بقوله :

وعندنا أسماء العظيمة ٠٠ كذا صفات ذاته قديمة

والمعنى : أن أسماء الجليلة القدسة قديمة عندنا نحن أهل الحق ، ومعشر أهل السنة ، وكذا صفاته — تعالى — ، خلافاً للمعتزلة الذين نازعونا في هذا القول وقالوا : بحدوث الأسماء والصفات.

فالخلاف في هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة ، وقبل أن نكشف عن رأى الفريقين يجدر بنا أن نبين المراد بالأسماء والصفات وكذا المراد بقدم الأسماء والصفات ، ثم نتبع ذلك برأى الفريقين فنقول :

— الأسماء : جمع اسم ٠ والاسم يطلق باطلاقين :

( ١ ) فيطلق على ما دل على الذات مجردة ، أى دون نظر إلى شيء آخر كلفظ الجلالة ( الله ) في العربية وما يرادفه في اللغات الأخرى بشرط ألا يخالفه بوجه من الوجوه ٠

( ٢ ) ويطلق على ما دل على الذات مع ملاحظة الصفة مثل : قادر ، عالم مريد ٠٠٠ الخ ٠

— ٩ —

أما الصفات : فهي متعددة ، وقد قسمها علماء الكلام الى عدة أقسام :

أولا : صفة نفسية :

وهي الصفة الثبوتية التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، وهي : صفة الوجود .

اذ أن الوجود نفس الذات ، ولا تقتضى الذات في وجودها معنى زائدا عليها ، وهذا ما نعنيه بقولنا أنها تدل على نفس الذات

ثانيا : صفات سلبية :

وهي تلك الصفات التي تسلب أو تنفى عن ذات الله — تعالى — كل أمر لا يليق به — سبحانه — ، وجزئيات هذه الصفات لا تنحصر .

وانما اقتصر علماء الكلام على حصرها في خمس صفات ، لأنها هي التي قام عليها الدليل تفصيلا بخلاف غيرها ، وهي :

القدم — البقاء — المخالفة للحوادث — القيام بالنفيس —  
الوحدانية .

ثالثا : صفات المعاني :

هي الصفات التي دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، وهي سبع :

( القدرة — الارادة — العلم — الحياة — السمع — البصر —  
الكلام ) .

هذا هو المشهور عند الأشاعرة ، وزادت الماتريدية صفة  
ثامته وهى صفة ( التكوين ) وقالوا :

( أثر القدرة صحة الفعل من الفاعل ، وأثر التكوين نفس الفعل ) .

— والتحقيق أن التكوين هو : اليجاد بالقدرة فهى صفة اضافية .

ونظرا لاختلاف علماء الكلام حول هذه الصفة ، فمنهم من أثبتها  
ومنهم من نفى ثبوتها تبعا للوجهين السابقين ، ومنهم من توقف عن  
اثباتها ونفيها ، تركنا عدها فى صفات المعانى جريا على عادة  
المتكلمين من الاقتصار على السبع المذكورة .

وهذا النوع من الصفات أعتى ( صفات المعانى ) هو الذى حدث  
حوله الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، أما بقية الأنواع من الصفات فلم  
يحدث بين المتكلمين خلاف حول وصف الله — تعالى — بها . فتنبه  
لذلك .

رابعا : الصفات المعنوية :

سميت هذه الصفات بالمعنوية : لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف  
بالسبع السابقة ، فاتصاف محل من المحال بكونه عالما لا يصح الا اذا  
قام به العلم .

ومن هنا صارت السبع السابقة ملكا للصفات المعنوية ، بمعنى أن  
صفات المعانى ملزمة للمعنوية ، والصفات المعنوية لازمة لها ، وهذه  
الصفات هى : كونه قادرا ، كونه عالما . . . . . وقس على هذا بقية  
الصفات .



## - ١١ -

ويجب أن تعلم أنه : ان وجب اتصاف - الباري - جل شأنه -  
 بالصفات المعنوية ، ووجب علينا اعتقاد ذلك ، الا أنها ليست بصفات  
 حقيقية ، لأن قيام المعاني بالذات أمر اعتباري ، والاعتباريات لا تسمى  
 صفات .

### خامسا : صفات الأفعال :

وهي تلك الصفات التي تشتق له - سبحانه وتعالى - من أفعاله  
 ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله . . . ومثالها : خالق - رازق ،  
 محي ، مميث . . . ونحو ذلك .

وميزانها أنها : الصفات التي يصلح أن يتصف الله - تعالى -  
 بها . ويضدها كالرازق والمانع ، الراجع الخافض .

ولا يخفى عليك أن العبرة بأصل الاشتقاق ، لأن الصفة قد تحتل  
 معنيين ، فتعتبر صفة معنى ، وصفة فعل ، خذ لذلك مثلا :

الحكيم : ان أخذناه من الحكمة التي هي العلم كانت من صفات المعاني  
 وان أخذناه من أحكام الفعل واتقانه كانت مشتقة من فعله . فتكون من  
 صفات الأفعال .

إذا عرفنا هذا . . . فما المراد بالقدم ؟

نقول : القديم في أصل اللغة : هو ما تقدم وجوده . ولهذا  
 يقال : بناء قديم ، ورسم قديم .

أما فى اصلاح المتكلمين :

فالقديم معناه : عدم الأولية فى الوجود أى الابتداء . . . ومعنى  
وصفنا لله بالقدم . أنه — تعالى — هو الموجود الذى لا أول لوجوده .  
والقدم بهذا المعنى الاصطلاحي ليس مراداً فى مسألة قدم الأسماء  
والصفات التى نحن بصدد الحديث عنها . بل يراد به معنى آخر عند  
أهل السنة وهو :

أن أسماء ه — تعالى — قديمة باعتبار التسمية بها ( والتسمية  
هى وضع الاسم للمسمى ) مثل أن يضع الأب لابنه المولود حديثاً اسماً  
يعرف به ، ويدل به عليه .

فأسماء الله — تعالى — قديمة على اعتبار أن الله — سبحانه —  
وتعالى ( سعى ذاته أزلاً بهذه الأسماء الكائنة فى علمه حالة كونها  
دالة عليه فيما لا يزال .

وهذا المعنى الذى أوضحناه هو ما ذكره الشيخ محمد الأمير فى  
حاشيته حيث قال : ( ان القدم هنا — يقصد مسألة الأسماء والصفات —  
ليس بمعنى عدم الأولية ، بل ان الله — تعالى — وضع لنفسه هذه  
الأسماء قبل ايجادنا ، بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، ثم ألهمها  
للنور المحمدي ، ثم للملائكة ، ثم للخلق بعد ذلك .

إذا فهمنا ذلك . . . فما رأى أهل السنة والمعتزلة فى قدم  
الأسماء والصفات ؟ .

## أولا : رأى أهل السنة

ذهب أهل السنة الى أن أسماء الله — تعالى — قديمة ، على معنى أن الله — تعالى — سى ذاته أزلا بهذه الأسماء قبل إيجاد الخلق ، ثم علمها لهم • واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالقرآن والسنة .  
ففى جانب القرآن : استدلوا بقوله — تعالى — : ( ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه ) (١) .

ومن السنة : استدلوا بقول النبى — صلى الله عليه وسلم — :  
( أسألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ... الحديث ) •

وروجه استدلالهم بالآية والحديث : أن الله — تعالى — أمرنا أن ندعوه بهذه الأسماء تعبدا ، فيلزم من ذلك أن تسميه — تعالى — بهذه الأسماء التى هى عمله ، وتسميته لذاته وليست من عمل المخلوقين .

ولذا كانت أسماؤه — تعالى — قديمة ، صفاته — تعالى — قديمة أيضا ، لأننا علمنا أن صفات المعانى واجبة لله — تعالى — ولا معنى لوجوبها الا قدمها ، أى أنها ليست مسبقة بالعدم •  
ولعلك تلاحظ أن ناظم الجوهرة قال : ( كذا صفات ذاته قديمة )

حيث أضاف الصفات الى الذات ، وهذه الاضافة تدل على أن المرا بالصفات هنا صفات المعانى السبع المتقدمة ، لأن الاضافة تخرج بقي الصفات ، وتقتصر القدم على صفات المعانى دون غيرها خلافا للماتريد الذين ذهبوا الى القول بقدوم صفات الأفعال أيضا •

### الدليل على قدم الصفات عند أهل السنة

استدل أهل السنة على قدم صفات المعانى الواجبة لله — تعالى — كما أورده شارح الجوهرة بقوله :

(لو لم تكن صفات الله — تعالى — قديمة لكانت حادثة ، لكن كونها حادثة باطل ، فثبت قدمها) •

وطالان كون الصفات حادثة واضح وبين ، لأن القول بحدوثها يترتب عليه لوازم ثلاثة باطلة ، وهذه اللوازم هى :

١ — أن الله — تعالى — قديم ، فلو قلنا بحدوث الصفات لزم عنه انصاف القديم بالحادث ، واتصاف القديم بالحادث محال •

٢ — أن القول بحدوث الصفات يستلزم كون الله — تعالى — خاليا عن اتصافه بها أزلا ، وهذا أمر محال ، لأن هذه الصفات من لوازم ذاته أزلا وأبدا ، فضلا عن أنها صفات كمال واجبة لله — تعالى — فاذا خلا عنها كان خاليا عن كمالات يجب اتصافه بها •

٣ — أن القول بحدوث الصفات يستلزم انتقارها فى ثبوتها الى مخصص

خارج عنها وهو غيرها ، كما يستلزم افتقار ذات الله - تعالى -  
الى مخصص يخصصها بتلك الصفات ، واحتياج الذات الأكهية  
الى غيرها ينافى الغنى المطلق الذى وجب اتصاف الله  
- تعالى - به .

واذا ثبت بطلان هذه اللوازم الثلاثة ، بطل ما أدت اليه  
من القول بحدوث الصفات ، وثبت نقيضه وهو القدم .

### ثانيا : رأى المعتزلة

كلام المعتزلة فى صفات الله - تعالى - يكاد يكون مضطربا ،  
فهم يفكرون صفات المعانى باستثناء الارادة والكلام ، وعلى هذا فلا  
يتعرضون للصفات بالحكم عليها بقديم أو حدوث .

أما بالنسبة لأسمائه - تعالى - فيقولون بحدوثها ، وحجتهم  
فى ذلك : أن الله - تعالى - كان أزليا بدون اسم وبدون صفة ،  
فلما خلق الخلق بقدرته ، وضعوا له - سبحانه - الأسماء التى أطلقت  
عليه ، والصفات التى اقترنت به . فالحلله تعالى لم يكن له اسم فسمى  
الأزل اذ لم يكن لفظ ولا لافظ .

وعلى هذا : فأسماءه - تعالى - حادثة وليست قديمة ، لأنها  
على رأيهم من وضع البشر الذين أطلقوها عليه - تعالى - ، وإذا كانت  
الأسماء حادثة ، فالتسمية من باب أولى حادثة .

— ١٦ —

هذا رأى الفريقين . والذي ينبغي ملاحظته ما قدمنا أن المتكلمين متفقون على أن الأسماء حادثة بالنظر الى لفظيتها ، أو بالنظر للنطق بها ، الا أن أهل السنة يرون أنها حادثة وقديمة . وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة لنتساءل : كيف يمكن اعتبار الأسماء قديمة وحادثة في آن واحد كما ذهب الى ذلك أهل السنة ؟ ألا يعد هذا تناقضا ؟ .

— وللإجابة عن هذا نقول :

لقد حاول أهل السنة دفع هذا التعارض بتبريرات أتوا بها فقالوا: لا تناقض بين كون الأسماء حادثة وقديمة ، مادام قد اختلف محلا الحدوث والقدم ، وبيان ذلك :

أنا اذا قلنا : الأسماء حادثة انصرف قولنا هذا الى النطق بها ، أو النظر الى لفظها .

واذا قلنا : ان الأسماء قديمة : فنعنى بالقدم تسمية الله — تعالى — نفسه بها قبل خلق الخلق ، ولا يلزم من حدوث الأسماء حدوث وضعها لأن وضعها لا يتوقف على النطق بها ، كما لا يلزم من القول بحدوث الأسماء قدمها تناقض لما بيناه .

ونخلص مما تقدم : ان أسماء الله — تعالى — وصفاته قديمة عند أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين بالحدوث .

## أسماءه وصفاته توقيفية

قال ناظم الجوهرة :

واختير أن أسماء توقيفية . كذا الصفات فاحفظ السمعية  
( واختير ) أى واختار جمهور أهل السنة ( أن أسماء ) المراد  
بها مقابل الصفة ( توقيفية ) أى تعليمية يتوقف جواز إطلاقها عليه  
— تعالى — على تعليم الشارع وأذنه فى ذلك ، بأن يسمع من لسانه  
بطريق صحيح أو حسن ، أو يأذن فى استعماله كذلك ، فما أذن فى  
إطلاقه واستعماله مما لم يكن موهما نقصا ، بل كان مشعرا بالمدح —  
جاز اتفاقا ، وما لا فعلى المنع والتحريم ، إذ لا يجوز أن يسمى النبى  
— صلى الله عليه وسلم — بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد من  
أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاء ، فالبارى سبحانه وتعالى  
أولى .

وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات وإنما الخلاف  
فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ( كذا الصفات ) وهى ما دل  
على معنى زائد على الذات أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار : أن  
إطلاقها عليه — تعالى — بالشرط السابق يتوقف على الأذن الشرعى  
( فاحفظ السمعية ) أى إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه  
تعالى يتوقف على الأذن الشرعى . فامتنع من إطلاق ما لم يثبت  
سماع إطلاقه عليه — تعالى — منها ، ولا تتجاوز السمعية سواء أوهمت  
— كالصبور والشكور والحليم — أو لم توهم — كالعالم والقادر . والمراد

بالسمعية ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع ، لأنه  
غير خارج عنهما ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا ان قلنا :  
ان المسألة من العمليات ، أما ان قلنا : انها من العمليات فالسنة  
الضعيفة كالحسنه — الا الواهية جدا — والقياس كالاجماع •



## المسألة الثانية

### أسماء الله - تعالى - وصفاته توقيفية

بعد أن أثبت لنا ناظم الجوهرة وشارحها فى المسألة السابقة :  
أن أسماء الله - تعالى - وصفاته قديمة ، تناولا الأسماء والصفات فى  
هذه المسألة بالبحث أيضا ، ولكن من زاوية أخرى ، وهى زاوية اطلاقها  
على الله - تعالى - ، فعبر الناظم عن الرأى المشهور لجمهور أهل  
السنة بقوله :

واختير أن أسماء توقيفية . كذا الصفات فاحفظ السمعية

والخلاف فى اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - بين  
أهل السنة والمعتزلة - أيضا - ، وخلافهم هذا دار حول الاجابة عن  
سؤال مفاده :

هل اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - توقيفية ( أى  
تعليمية ) ، يتوقف جواز اطلاقها عليه - تعالى - على تعليم الشارع  
وإذنه فى ذلك ، بمعنى أنه لا يجوز تسميته - تعالى - باسم ، أو وصفه  
- سبحانه - بصفة الا اذا ورد اذن من الشارع بهذا الاطلاق ، أم  
أن للعقل دخلا فى ذلك ، بمعنى أن نكتفى فى الاطلاق بحكم العقل :  
على أن الاسم أو الصفة يدل على كمال يليق بذاته - تعالى - فنطلقه  
عليه ؟ .

وقبل أن نبين رأى الفريقين فى هذا البحث ، يجدر بنا أن نوضح أولا المواطن التى اتفقا عليها ، والمواطن التى اختلفا حولها حتى يتبين لنا محل النزاع فنقول :

### مواطن الاتفاق

اتفق أهل السنة والمعتزلة ، ووافقهم فى ذلك كافة علماء الاسلام على الأمور الآتية :

أولا : اتفقوا على جواز اطلاق الأسماء ( وهى ما دلّت على الذات ) والصفات ( وهى ما دلّت على معنى زائد على الذات ) على الله - تعالى - ، اذا ورد اذن من الشارع باطلاقها عليه - تعالى - .  
ثانيا : اتفقوا على اطلاق أسماء الأعلام التى تطلق على الله - جل وعلا - فى اللغات المختلفة عن العربية مثل الفارسية والعبرية وغيرها ، مادامت تلك الأسماء ترادف المعنى فى العربية ، ولا تخالفه بوجه من الوجوه .

ثالثا : اتفقوا على منع اطلاق الأسماء والصفات على الله - سبحانه - ، اذا ورد المنع من اطلاقها .

### مواطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة

اختلفوا حول اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات القائمة بذاته - تعالى - . ( أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة الصفة

## — ٢١ —

- كالعالم والقادر فهي مشتقة من العلم والقدرة ) •
- وكذا الأسماء المشتقة من الأفعال ( أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة فعل من أفعاله — تعالى — كالرازق والخالق •
- فهي مشتقة من رزق ، خلق ) والتي لا توهم نقصا لا يليق بذاته — تعالى — اذا لم يرد بها اذن من الشارع بالاطلاق أو المنع منه •
- 

### رأى الفريقين

---

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب جمهور أهل السنة الى منع اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات والأسماء المشتقة من الأفعال ما لم يرد بها اذن من الشارع ، وعللوا ذلك بقولهم :

اذا لم يجز أن يسمى النبي — صلى الله عليه وسلم — باسم غير أسمائه التي وضعت خصيصا له ، واذا كان عامة الخلق بل كل انسان منا يأبى أن يدعى بغير اسمه الذى أطلقه عليه والده وسماه به ، ويعد هذا من فاعله استنكارا •

فالله — سبحانه وتعالى — أولى وأحق بمنع تسميته بأسماء الا التي سمى نفسه بها أولا ، وأذن لنا باطلاقها عليه — تعالى — •

وعلى هذا : فلا يجوز أن نطلق على الله — سبحانه وتعالى —

من الأسماء والصفات الا ما ورد به اذن من الشارع ، أو بمعنى آخر الا اذا كانت توقيفية •

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بجواز اثبات ما كان متصفا بمعناه لله تعالى — مادام لم يوهم نقضا حتى ولو لم يرد به اذن من الشارع واكتفوا بتحكيم العقل واللغة فى الاطلاق •

فاذا تبين أن الاسم لا يوهم نقضا فى حقه — تعالى — ، واللغة لا تمنع من اطلاقه عليه — تعالى — ، والعقل يحكم بجوازه ، أطلقنا هذا الاسم على الله — تعالى — ، فالعقل اذا دل على أن الله قادر وجب أن نسميه قادرا حتى ولو لم يرد اذن من الشارع بهذه التسمية • أما اذا كان اطلاق الاسم أو الصفة يوهم نقضا يتنزه الله — تعالى — عنه ، فلا يجوز اطلاقه عليه •

واعلم أن ما ذهب اليه المعتزلة فى هذه المسألة لم يكن رأى المعتزلة فحسب ، بل ان رأيهم هذا مال اليه وقال به القاضى : أبو بكر الباقلانى من مشايخ الأشاعرة الأوائل ، فى حين توقف امام الحرمين منهم فى هذه المسألة ، أما الامام الغزالى فقد وافق المعتزلة وخالفهم ، فوافقهم فى جواز اطلاق الصفة على الله تعالى ( وهى ما دلت على معنى زائد على الذات ) اذا لم يرد بها اذن من الشارع ومنع اطلاق الاسم ( وهو ما دل على نفس الذات ) الا اذا ورد الاذن من الشارع وهذا خالف المعتزلة •

بعد أن تبين لنا موطن الخلاف بين الفريقين ، وعلمنا أنه منحصر في الأسماء والصفات التي لم يرد في الشرع اذن بها ، ولا نهى عن اطلاقها مع كونها لا توهم نقصا . وعلمنا - أيضا - أن أهل السنة يمنعون اطلاقها على الله - تعالى - الا باذن من الشرع . يحق لنا أن نسأل : ما هو المصدر الشرعى المعتبر عندهم في أخذ الاذن منه ؟  
للإجابة عن هذا نقول :

أجمع أهل السنة على أن المصدر الذى نستقى منه الاذن أحد ثلاثة : الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة الصحيحة منها والحسنة ، والاجماع : فاجماع الأمة لكونه معتمدا على المصدرين السابقين كان حكمه حكما . فاطلاق لفظ الصانع والواجب قد أجمعت الأمة الاسلامية على اطلاق كل منهما على الله - تعالى - وان لم يرد صراحة في كتاب أو سنة .

أما السنة الضعيفة والقياس ( قياس أسمائه وأوصافه - تعالى - بأسمائنا وأوصافنا ) كمصدرين للاذن الشرعى في اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - ففيهما خلاف تبعا للخلاف حول المسألة نفسها على النحو التالى :

إذا اعتبرنا هذه المسألة من باب العمليات : أى الأمور الاعتقادية فالسنة الضعيفة لسبب من أسباب الضعف التى اعتمدها علماء الحديث كالطعن في عدالة الراوى أو ضبطه ، أو ضعف السند لا تعتبر مصدرا للاذن الشرعى ، وكذا القياس .

أما ان اعتبرنا هذه المسألة من العمليات أى الأمور العملية كما اعتبرها الامام الغزالى بحثا فقهيا بمعنى أنها نظرفى اباحة لفظ وتحريمه ، فليس هناك مانع من الأخذ بالسنة الضعيفة الا الواهية جدا ، لأن السنة الضعيفة يعمل بها فضائل الأعمال ، وفى هذه الحالة أيضا يعطى القياس حكم الاجماع ويعتد به ، فيقاس واهب الذى لم يرد به اذن شرعى على وهاب الوارد شرعا • وكونها من العمليات أو العمليات مسألة خلافية •

وبعد أن عرفنا أن اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى — يتوقف على الاذن من الشارع كما ذهب الى ذلك جمهور أهل السنة ، فما الحكم فيما ورد فى الشرع من الأسماء التى توهم نقضا ليليق بذاته — تعالى — مثل : الصبور والشكور ، والحليم ؟

— وللإجابة عن هذا السؤال نقول :

أنت فى حل من اطلاق ما أذن به الشرع من الأسماء والصفات وان أوهم نقضا ، فواجبنا أن نقبل هذه الألفاظ حيث وردت ، ونؤولها بما يليق بذاته تعالى فمثلا :

الصبور : الصبر معناه : حبس النفس على المشاق ، وهذا المعنى يوهم وصول مشقة له — تعالى — ، وهو مستحيل فى حقه — تعالى — ، فيفسر فى جانب الله : بالذى لا يعجل بالعقوبة على من عصاه •

الشكور : معناه كثير الشكر لمن أحسن اليه ، وهذا يوهم وصول

احسان اليه • فلا يليق بذاته — تعالى — • فواجبنا  
أن نؤمن به • ونفسره في جانب الله : بالذى يجازى  
على القليل من الطلعات الكثير من الدرجات • أو : هو  
الذى يقبل القليل ويعطى الجزيل • وبالجمله : فان  
نظرت الى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكـور  
المطلق الا الله تعالى لأن زياداته فى المجازاة غير  
محصورة ولا محدودة •

الحليم : يوهى بظاهره وصول أذى اليه — تعالى — • فلا يليق به  
تعالى • فنؤمن به • ونفسره فى حقه — تعالى — بالذى  
لا يعجل بالعقوبة على من عصاه • فهو الذى يشاهد  
معصية العصاة • ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستغزه غضب •  
ولا يعتريه غيظ • ولا يحمله على المسارعة الى الانتقام مع  
غاية الاقتدار عجلة وطيش قال — تعالى — ( ولو يؤاخذ  
الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة )<sup>(١)</sup> • •  
وسوف نزيد هذا الأمر شرحاً وتوضيحاً فى المسألة التالية •

وانذا رجعنا الى قول الناظم وجدناه يقول :

اختار جمهور أهل السنة أن أسماء الله — تعالى — وصفاته  
وهى : ما دلت على معنى زائد على الذات : توقيفية : أى تعليمية •  
يتوقف جواز اطلاقها عليه — تعالى — على تعليم الشارع واذنه ففى

---

(١) سورة فاطر آية : ٤٥ •

— ٢٦ —

ذلك • فيجب الامتناع من اطلاق ما لم يثبت سماع اطلاقه عليه — تعالى  
— منها • ولا نتجاوز ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع  
«سواء أوهمت ( كالصبر والشكور ) أو لم توهم ( كالعالم والقادر ) •



## ( النصوص الموهمة للتشبيه )

قال ناظم الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيهاً • أوله أو فوض ورم تنزيهاً

( وكل نص ) أى لفظ ناص ورد ( أوهم التشبيهاً ) باعتباره  
ظاهر دلالاته — أى أوقع فى الوهم صحة القول به — فمنه فى الجهة  
( يخافون ربهم من فوقهم ) وفى الجسمية ( هل ينظرون الا أن يأتيتهم  
الله فى ظلل من الغمام ) ( وجاء ربك ) • وحديث الصحيحين  
( ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ) وفى الصورة ( ان الله خلق  
آدم على صورته ) وفى الجوارح ( ويبقى وجه ربك ) ( يد الله فوق  
أيديهم ) • ( أوله ) وجوباً بأن تحمله على خلاف ظاهره ، والمراد  
أوله تفصيلاً معيناً فيه المعنى الخاص أخذاً من المقابل الآتى كما هو  
مختار الخلف من المتأخرين ، فتؤول الفوقية بالتمالى فى العظمة  
دون المكان والاثيان : باتيان رسول عذاب به أو رحمته وثوابه وكذا  
النزول ، وحديث أن الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع الى الأخ  
المصرح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ : اذا قاتل أحدكم  
أخاه فليجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته والمراد بالصورة  
الصفة ، والوجه بالذات أو الوجود ، واليد بالقدرة •

وأشار لتنويع الخلاف بقوله ( أو فوض ) علم المعنى المراد من  
ذلك النص تفصيلاً اليه — تعالى — وأوله اجمالاً كما هو طريق  
السلف ( ورم ) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى ( تنزيهاً )

له تعالى عما لا يليق •

فالسلف ينزهون — سبحانه — عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى  
المحال ، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل اليه — تعالى — — مع  
اعتقاد أن هذه النصوص من عنده — سبحانه — فظهر مما قررنا اتساق  
السلف والخلف على تزييه — تعالى — عن المعنى المحال السدى  
دل عليه ذلك الظاهر ، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال  
وعلى الايمان بأنه من عند الله ، جاء به رسول الله — صلى الله عليه  
وسلم — لكنهم اختلفوا في تعيين محل له معنى صحيح ، وعدم  
تعيينه على أن الوقف على قوله — تعالى — : ( والراسخون في العلم )  
أو على قوله : ( وما يعلم تأويله الا الله ) •

---

## المسألة الثالثة

### النصوص الموهمة للتشبيه

بعد أن فرغ الناظم من اثبات ان اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - توفيقية ، وبعد أن أوضح الشارح لنا : وجوب قبول الأسماء التى وردت فى مصادر الشرع والتى توهم نقصا لا يليق بذاته تعالى ، بشرط أن نؤولها بما يليق بذاته - تعالى - . تناول فى هذه المسألة جملة من النصوص الموهمة للتشبيه ، وبين موقف الاسلام منها معبرا عن هذا الموقف بقوله :

وكل نص أوهم التشبيها .<sup>١</sup> . أوله أو فوض ورم تنزيها

وحتى يتضح لنا موقف المسلمين حيال تلك النصوص ، ينبغى لنا أن نوضح المراد بالنصوص الموهمة للتشبيه التى هى موضوع البحث فنقول :

النصوص الموهمة للتشبيه هى النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم والسنة المطهرة الثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والتى لو حملت على ظاهر دلالتها اللفظية ، أى حملت على المعنى الذى يتبادر منها عند الاطلاق ، أوقعت فى الوهم مماثلة الله - تعالى - ومشابهته لمخلوقاته .

ومن أمثلتها :

فى الجهة : قوله - تعالى - : ( يخافون ربهم من فوقهم )<sup>(١)</sup> ،

(١) سورة النحل آية : ٥٠

وفى الجسمية : قوله - تعالى - : ( هل ينظرون الا أن يأتيهم الله  
فى ظلل من الغمام ) (١) ، وقوله - تعالى - فى وصف اليوم الآخر  
وما يكون فيه من حساب : ( وجاء ربك والملك صفا صفا ) (٢) .

- ما ورد فى حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونعنى  
به حديث النزول المشهور الذى وزد فى مواضع كثيرة من كتب الحديث  
المشهوره .

عن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله  
عليه وسلم - قال : ( يتنزل أو ينزل ربنا - تبارك وتعالى - كل ليلة  
الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ) (٣) .

- ومن الآيات والأحاديث ما يوهم بظاهره اثبات الجوارح لله  
- تعالى - مثل قوله - تعالى - : ( ويبقى وجه ربك ) (٤) ، وقوله  
تعالى - : ( يد الله فوق أيديهم ) (٥) .

- كما ورد فى اثبات الاستواء آيات كثيرة منها قوله - تعالى -  
( الرحمن على العرش استوى ) (٦) . وقوله - تعالى - : ( الله الذى  
رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش ) (٧) .

(١) سورة البقرة آية : ٢١٠

(٢) سورة الفجر آية : ٢٢

(٣) صحيح البخارى ح ٩ كتاب التوحيد ص ١٧٥ - مطبعة دار الشعب

(٤) سورة الرحمن آية : ٢٧

(٥) سورة الفتح آية : ١٠

(٦) سورة طه آية : ٥

(٧) سورة الرعد آية : ٢

وحاصل هذه المسألة :

أثنا علمنا من دراستنا السابقة : أن الله — سبحانه وتعالى — منزّه عقلا عن أن يشبه شيئا من خلقه فى الذات أو الصفات أو الأفعال .

فهو — تعالى — منزّه عن الجوارح من فم ويد وعين وغيرها ، وكل ما خطر ببالك من طول وعرض وقصر قاله — تعالى — بخلافه .  
تنزه الله — تعالى — عن جميع أوصاف الخلق .

كما أنه — تعالى — منزّه عن الكون فى جهة ، ولو كانت هذه الجهة السماء ، والاستقرار على شيء حتى ولو كان على العرش ، والحركة والانتقال من جهة الى جهة حتى لو كان ذلك فى يوم القيامة . فكل هذه الأمور وأمثالها مستحيلة فى حقه — تعالى — وهذا ما قضى به العقل ، وعضده وقواء . هذا الجزء من هذه الآيـة الموجزة المحكمة وهى قوله — تعالى — : ( ليس كمثله شيء ) وهو السميع البصير (١) .

ولعلم أن الشيطان قد يلتقى فى وهم الانسان صورة ، ويخيل له أن الله — تعالى — على هذه الصورة ، وأنه فى مكان أو جهة أو نحو ذلك . فإذا أفضحه الانسان بالدليل فرما يقول : إذا لم يكن الله على صورة كذا فكيف هو ؟ .

---

(١) سورة الشورى آيـة : ١١

— ٣٢ —

والجواب المخلص من ذلك : أنه لا يعرف الله الا هو . ولا يلزم من عدم معرفته — تعالى — محذور ، اذ العجز عن ذلك بمسودح لا مذموم ، وما أحسن قول بعضهم : ( لا يعرف الله الا الله فأتشدوا وللعقول حدود لا تتجاوزها ، والعجز عن درك الادراك ادراك . والبحث في ذات الله اشراك ) .

نفى مماثلة الله — تعالى — لمخلوقاته ومشابهته لها أمر مؤيد عقلا ونقلا . . . . فما الموقف اذن من الاتيان والمجىء والنزول والوجه واليد ، والاستواء . وما يجرى مجراها ما ثبت في الكتاب الكريم والسنة المطهرة شعرا بمشابهته — سبحانه وتعالى — للحوادث ؟ .

وناظم الجوهره عبر عن الرأي المشهور الذي اتبعه المسلمون تجاه هذه النصوص بالبيت المذكور . ومراد الناظم من هذا القول أن يحصر اتجاه المسلمين حيال تلك النصوص في مسلكين :

الأول : اتجاه يمثل موقف السلف الصالح وهم من كانوا قبل القرن الثالث من الهجرة ، وقيل من كانوا قبل الخمسمائة من الهجرة ، واتجاههم هذا سنعرفه بالتأويل الاجمالى .

الثانى : اتجاه يمثل الخلف ، وسنعرفه بالتأويل التفصيلى .

---

أولا : رأى السلف — التأويل الاجمالى

---

لقد صور لنا ( الفخر الرازى ) فى كتابه : ( أساس التقديس فى

علم الكلام) مذهب السلف بقوله : ( حاصل هذا المذهب أن هبته التشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله - تعالى - منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تخفيض معناها إلى الله - تعالى - ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها )<sup>(١)</sup> .

كما تناول ( الشهرستاني ) في كتابه ( الملل والنحل ) هذا المذهب بمعنى : من التخصيل فقال حكاية عن السابقين : ( فرضا يقتضى المثل أن الله - تعالى - ( ليس كشيء \* ) فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، إلا أننا لا نعترف بمعنى اللفظ الم وارد في مثل قوله - تعالى - : ( الرحمن على العرش استوى ) ومثل قوله : ( خلقت بهدي ) ، ومثل قوله : ( وجاء ربك ) إلى غير ذلك ، ولما كنا كفايين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورده بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كذلك شيء \* ، وذلك قد أشتتاه بقياسا )<sup>(٢)</sup> .

ولو تأملنا ما فرضناه من تصوير مذهبهم للبين لنا : أن السلف يقولون تأويلاً اجتمالياً يتمثل في صفة هذه التصورات الموهمة للتشبيه عن معناها الظاهرية ، ويقولون في تأويلهم عند هذا الحد دون الخوض في تحديد المعنى المراد منها ، لكون تحديد البعض من هذه الألفاظ خارج عن دائرة التكليف ، ومن هنا يفوضون الأمر إلى الله تعالى

(١) الشهرستاني : أساس التفسير في علم الكلام ص ٨٢

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢١ لتعريف العزيز الوكيل ط الحلبي .

يقوم على الاحتياط والتسليم والتفويض •

ذهبوا اليه بعدة أمور منها :

أولا : المنع الوارد فى التنزيل فى قوله — تعالى — : ( فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا )<sup>(١)</sup> فنحن نحترز من الزيغ •

ثانيا : أن تعيين المراد من هذه المتشابهات ، انما يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهى لا تفيد الا الظن ، مع أن صفات الله من العقائد التى لا يكفى فيها الظن ، بل لا بد فيها من اليقين ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكسل التعيين الى العلم الخبير ، ونقول كما قال الراسخون فى العلم ( كل من عند ربنا ) •

ثالثا : الدليل الثقلى ويعتمدون فيه على أمور كثيرة منها حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : ( ان القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا ، وما تشابه فأمنوا به ) •

رابعا : التمسك باجماع الصحابة — رضى الله عنهم — على أن هذه المتشابهات فى القرآن والأخبار كثيرة ، والدواعى الى البحث

---

(١) سورة آل عمران آية : ٧



— ٣٥ —

عنها ، والوقوف على حقائقها متوافرة .

فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً  
لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعين — رضى الله عنهم  
— ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ولنقل بالتواتر ، وحيث لم  
ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا  
أن الخوض فيها غير جائز . (١)

لكل هذه الأدلة وغيرها قال ابن الصلاح : ( على هذه الطريقة  
مضى صدر الأمة وساداتها ، وإياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها ،  
واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ) .

### ثانياً : رأى الخلف — التأويل التفصيلي

الخلف يشاركون السلف فيما ذهبوا إليه ، من كون هذه الألفاظ  
لا يراد منها ظاهر دلالتها ، فيصرفونها عن ظاهرها المحال .  
ويخطئون خطوة أخرى تتمثل في تعيينهم المراد من هذه الألفاظ  
اعتماداً على القرائن المختلفة التي تعينهم على تعيين المراد من هذه  
الألفاظ من جملة ما يحتمله اللفظ من معنى يليق بجلال الله — تعالى —  
— ، ولا يفوضون علمها إلى الله — سبحانه وتعالى — كما فعل السلف  
من قبل ، بل يجوبون الخوض في تأويل المتشابهات تأويلاً مفصلاً ،

( ١ ) الفخر الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص ٨٥

وحجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا اليه هي : أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام في المكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاصد لوجوبه ، انتقلنا بما ورد عن الحكيم العليم . . . . . وقد صور لنا ( الفخر الرازي ) حجتهم هذه بقوله حكائية عنهم : ( لما ثبت بالدليل أنه — سبحانه وتعالى — منزّه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لا لا يصير ذلك سبباً للطعن فيها ) (١) .

---

وإذا تبين رأى كل من السلف والخلف في هذه المسألة . . . فما الدافع لاختلاف المنهجين ؟ نقول :

رأينا اختلاف السلف والخلف في التأويل ، فالسلف يؤوّلون الألفاظ عن ظاهرها المحال ، ويفوضون المعنى المراد إلى الله — تعالى — ، والخلف يؤوّلونها ، ويحددون المعنى المراد منها ، وكلاهما يقصد بتأويله تنزيه الله — تعالى — عن المشابهة لمخلوقاته .

والدافع لهذا الخلاف راجع لاختلافهم في تحديد موطن وجوب الوقف في قوله — تعالى — : ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ

---

(١) الفخر الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص ٨٣ .

## - ٣٧ -

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله  
الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا • وما  
يذكر الا أولوا الألباب <sup>(١)</sup> .

فقد أوجب السلف الصالح من الأمة الوقف على لفظ الجلالة في  
قوله - تعالى - : ( وما يعلم تأويله الا الله ) ، فعلم المعنى المراد  
من هذه الألفاظ مقصور على الله - تعالى - وحده ، في حين يسرون  
أن الراسخين في العلم لا يمانهم بأن المحكم والمتشابه من عند الله ،  
يفوضون تعيين المعنى المراد لله - تعالى - ولا يتعرضون لتفصيله  
خشية أن يأتوا بأمر غير مراد له - سبحانه - •

أما الخلف فقد أوجبوا الوقف على الراسخين في العلم في قوله  
- تعالى - : ( وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم )  
ويترتب على هذا الإيجاب أن الراسخين في العلم في اعتقادهم  
يشاركون الله - تعالى - في معرفة المراد من هذه الألفاظ ، ويعلمون  
تأويلها ، ومن هنا أوجبوا تأويل هذه النصوص وتعيين المراد منها •

### مواطن الاتفاق والاختلاف

اتفق السلف والخلف على عدة أمور هي :

١ - الإيمان بهذه النصوص ، والتسليم بأنها جاءت من عند الله ،

(١) سورة آل عمران آية : ٧

— ٣٨ —

• وجاء بها الرسول الكريم •

٢ — صرف هذه النصوص عن ظواهرها المستحيلة ، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعاً ، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة ، وبما هو معروف عن الشارع نفسه فى محكمات •

٣ — تنزيه الله — تعالى — عن المعنى المحال الذى دل عليه ظواهر هذه الآيات والأحاديث ، ومن هنا كان المصير إلى التأويل أمراً لا بد منه •

وختلفوا فى منهج التأويل : فالسلف يؤولون تأويلاً اجمالياً يتمثل فى صرف اللفظ عن معناه الظاهرى ، والخلف يؤولون تأويلاً تفصيلاً يتمثل فى تحديد المعنى من اللفظ لكثرة النجسة والمشبهة فى أزمئتهم فقصداً بذلك ردعهم •

---

تطبيق موقف السلف والخلف على بعض الأمثلة

---

بعد أن اتضح لنا رأى السلف والخلف فى النصوص الموهمة للتشبيه ، بقى أن نتناول النصوص التى سبق أن أوردناها ، لنطبق عليها المنهجين ، لنرى كيف أولها كل من الفريقين :

١ — فمثلاً فى قوله — تعالى — : ( الرحمن على العرش استوى ) • يتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش

## - ٣٩ -

وهو الجلوس مع التمكن والتحيز مستحيل ، لأن الأدلة القطعية تنزه الله عن أن يشبه خلقه ، أو يحتاج الى شيء منه ، سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره ، وكذلك اتفق السلف والخلف على أن هذا الظاهر غير مراد لله قطعا ، لأنه - تعالى - نفى عن نفسه المماثلة لخلقه ، وأثبت لنفسه الغنى عنهم فقال : ( ليس كمثله شيء ) وقال - تعالى - : ( وهو الغنى الحميد ) فلو أراد - سبحانه و تعالى - هذا الظاهر لكان متناقضا .

ثم اختلف السلف والخلف بعد ما تقدم ، فالسلف يقولون : الاستواء لا نعلمه ، والله أعلم بما نسبه الى نفسه ، وأعلم بما يليق به ، ولا دليل عندهم على هذا التعيين ، وما ثبت عن الامام مالك - رضى الله عنه - يعبر عن رأى السلف أصدق تعبير حين سئل عن ذلك فقال : ( كيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ) فقوله : كيف غير معقول : أى كيف من صفات الحوادث فاثباته فى صفاته - تعالى - يناهى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله - تعالى - . وقوله : والاستواء غير مجهول ، أى أنه معلوم المعنى عند أهل اللغة ، والايمان به واجب على الوجه اللائق به - تعالى - لأنه من الايمان به ويكتبه .

أما الخلف فقد رأوا أنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون ، وما دام ميدان اللغة متسما للتأويل وجب التأويل ،

— ٤٠ —

ومن هنا ذهبوا الى تعيين المراد فقالوا : الاستواء هنا هو الاستيلاء والقهر من غير معاناة ولا تكلف ، وقد فسر ابن عباس قوله : ثم استوى فقال : علا أمره .

٢ — وقوله — تعالى — : ( ويبقى وجه ربك )<sup>(١)</sup> ، ( يد الله فوق أيديهم )<sup>(١)</sup> ، فالسلف يفوضون في معانيها تفويضاً مطلقاً ، بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة ، ويقولون لله — تعالى — وجه ويد لا نعلمها ، والخلف يقولون ان الوجه ليس مراداً به الجارحة المعروفة ، بل الذات الالهية ، والمراد باليسد القدرة .

٣ — قوله — تعالى — : ( هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة )<sup>(٣)</sup> وقوله — تعالى — : ( وجاء ربك والملك صفا صفا )<sup>(٤)</sup> وحديث النزول .

فعلما السلف يقولون : ان الظاهر من الايتان والمجى والنزول ليس مراداً ، لأن الله منزّه عن الجهة والاتساع والجسمية ، والمعنى المراد غير معلوم لنا ، ونفوض علم تحديده الى الله — تعالى — .

- 
- (١) سورة الرحمن آية : ٢٧  
 (٢) سورة الفتح آية : ١٠  
 (٣) سورة البقرة آية : ٢١٠  
 (٤) سورة الفجر آية : ٢٢

لكن علماء الخلف يعينون المعنى المراد ، ويؤولون  
 المجىء والاتيان والنزول فى حق الله حسب اللفظ باتيان أمره  
 أو بأسه ، وفى القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، اقرأ  
 ان شئت قوله — تعالى — : ( هل ينظرون الا أن تأتيهم  
 الملائكة أو يأتى أمر ربك )<sup>(١)</sup> فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه .  
 تلك أمثلة تطبيقية سقناها للاستدلال على موقف السالف  
 والخلف من النصوص التى توهم بظاھرھا التشبيه ، ولعل من الطبيعى  
 أن نقف هنا وقفة قصيرة لنتساءل :

ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على  
 ما هو متشابه منها ؟ . . . وللإجابة عن هذا التساؤل أسرد اليك  
 هنا بعض الآراء التى تولت الإجابة عنه :

فالفخر الرازى يقول فى تفسيره : ان من فوائد هـنـدـه  
 المتشابهات فى القرآن أنه ( لو كان محكما بالكلية لما كان مطابقا الا  
 لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب ،  
 وذلك ما ينفر أرباب المذاهب الأخرى عن قبوله ، وعن النظر فيه ،  
 أما وجود المتشابه والمحكم فيه ، فيطمع كل ذى مذهب أن يجد فيه  
 كل ما يؤيد مذهبه فيضطر الى النظر فيه ، وقد يتخلص المبطل عن  
 باطله اذا أمعن فيه النظر ، فيصل الى الحق ) .

وما ذكره الفخر الرازى أيضا بقوله : ( باشتمال القرآن على

المحكم والمتشابه يضطر الناظر فيه الى الاستعانة بالأدلة العقلية ،  
فيتخلص من ظلمة التقليد ، وفى ذلك تنويه بشأن العقل ، والتعويل  
عليه ، ولو كان كله محكما لما احتاج الى الدلائل العقلية ، ولظل  
العقل مهملا ) .

والشيخ ( محمد عبده ) فى ( رسالة التوحيد ) وهو بسبيل  
الإشارة الى صفات الله — تعالى — يقول : ( جاء القرآن يصف الله  
بصفات ، وإن كانت أقرب الى التنزيه مما وصف به فى مخاطبات الأجيال  
السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم ، أو فى الجنس  
كالقدرة والاختيار والسمع والبصر ، وعزا اليه أمور ما يشبهها فى  
الإنسان : كالاستواء على العرش ، وكالوجه واليدين . . . . . فاعتبار  
حكم العقل — مع ورود أمثال هذه المتشابهات فى النقل — فسح مجالا  
للناظرين ، خصوصا ودعوة الدين الى الفكر فى المخلوقات لم تكن  
محدودة بحد ، ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو  
مؤد الى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو فى التجريد ، ولا دنو  
من التحديد ) (١) .

من هذه الأسباب ونحوها التى يلتبسها المفسرون والباحثون فى  
القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات التى توهم بظاهرها  
التشابه ، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التى تعنى أن هذه  
الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائما باعثا للفكر ، وداعية لاستعمال

---

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٠ . ت الشيخ محمد ميجي  
الدين عبد الحميد . ط صبيح سنة ١٩٦٦ .



العقل ، وهما اللذان حثنا القرآن الكريم فى كثير من آياته على استخدامها ، واللذان يعد استخدامهما ميزة فريدة تميز بها الاسلام عن بقية الأديان السماوية الأخرى ، فضلا عن أن لوقوع التشابه فيه ولتضمن القرآن اياه بجانب المحكم منه فوائد كثيرة منها : أن هذا التشابه يوجب مزيدا من المشقة فى الوصول الى البراد ، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . ومنها ظهور التفاضل بين الخلق فى فهم القرآن وتفاوت درجاتهم ، اذ لو كان كله محكما لا يحتاج الى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق ، ولم يظهر فضل العالم على غيره .

#### اعتراض ودفعه

ان قال قائل : ان الناظر فى موقف السلف والخلف من التشابه يجزم بأنهم جميعا مؤ ولون ، لأنهم اشتركوا فى صرف ألفاظ التشابهات عن ظواهرها ، وصرفها عن ظواهرها تأويل لها لا جدال .  
واذا كانوا جميعا مؤ ولين فقد وقعوا جميعا فيما نهى الله عنه ، وهوا اتباع التشابهات بالتأويل ، اذ وصف - سبحانه - هؤلاء بأن فى قلوبهم زيغا ، فقال - تعالى - : ( فأما الذين فى قلوبهم زيغ - فيتمون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ) .

وندفع هذا الاعتراض بوجهين :

الأول : ان القول يكون السلف والخلف مجمعين على تأويل التشابه ، قول له وجه من الصحة من الناحية اللغوية ، أما بحسب

— ٤٤ —

الاصطلاح السائد فلا ، لأن السلف وان وافقوا الخلف فى التأويل ، فقد خالفوهم فى تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره ، وذهبوا الى التفويض المحض بالنسبة الى هذا التعيين ، أما الخلف فقد عينوا المعنى المراد كما سبق لنا تفصيله .

الثانى : أن القول بأن السلف والخلف جميعا وقعوا بتصرفهم السابق فيما نهى الله عنه ، قول خاطئ ، واستدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد ، لأن النهى فيها انما هو عن التأويل الآثم الناشئ عن الزيف واتباع الهوى بقرينة قوله سبحانه ( وأما الذين فى قلوبهم زيغ ) أى ميل عن الاستقامة والحجة ، الى الهوى والشهوة .

أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطعة ، واتباع الهداية الراشدة ، فليس من هذا القبيل الذى حظره الله — تعالى — وحرمه ، ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما وقد دعا به الرسول — صلى الله عليه وسلم — لابن عباس فقال فى الحديث المشهور : ( اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل ) .

ونخلص من هذا أن الله — سبحانه وتعالى — أرشدنا فى هذه الآية من سورة آل عمران الى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد التشابهات الى الحكمت ، ثم نهانا عن نوع آخر منه ، وهو ما كان ناشئا عن

الهوى والشهوة ، لا على البرهان والحجة قصدا الى الضلال والفتنة ،  
وهما لونان مختلفان كل الاختلاف • فتنبه الى ذلك •

بقى فى نهاية هذه المسألة أن نسأل أنفسنا : أى الراييين  
السلف أم الخلف أولى بالاتباع ، أو أيهما أحق من الثانى ؟ •  
وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان كراهة البعض فى فجر الاسلام تأويل القرآن مرجعه الى كراهة  
البحث عما لم يبينه الله — تعالى — ولا رسوله ، واتقاء للجدل فى  
الدين وبخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته ، أو القضاء والقدر  
ونحو ذلك من المشكلات •

كما أن ارتضاء البعض التأويل والعناية به ، مرجعه الحرص على  
فهم القرآن ، ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه ، مع الوقوف فى أغلب  
الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن • فكلا القصدين  
شريف ، الا أن صاحب الجوهرة وشارحها اختار رأى الخلف بدليل أنه  
قدمه بالذكر ، وآخر التفويض فى نظمه عندما قال : ( أوله أو فوض )  
والشارح قال : ان رأى السلف أسلم ، ورأى الخلف أحكم •

وانا أردنا تفصيلا نقول :

كل ما ورد من النصوص الموهمة للتشبيه ، فليس شئ منها الا  
وقد وجد له العلماء تأويلا مناسباً ، موافقا للأدلة العقلية ، وقواعد  
اللغة العربية ، وقد أفردوا لذلك كتباً تكفلت ببيان ذلك ، فعلى كل  
مكلف أن يؤمن بجميع ما ورد من تلك النصوص ، ويكتفى بتزيه الله

— تعالى — عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه ، ويعتقد أن لها معاني صحيحة لائقة بذاته — تعالى — ، غير مستلزمة لمماثلته — تعالى — للحوادث ، ويفوض الأمر في تعيين معانيها المرادة منها الى الله — تعالى — وحده ، كما ذهب الى ذلك السلف الصالح من الأمة ، واستمع للامام الغزالي حيث وصفهم في كتابه ( الجام العوام عن علم الكلام ) بقوله :

( والحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه ، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله وصفاته ، وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر ، وأبى خطر أعظم من الكفر<sup>(١)</sup> . وعلى ما أعتقد أن هذا ما يعنيه شارح الجوهرة بقوله : أن مذهب السلف أسلم .

أما اذا احتاج الانسان الى التأويل أملا في دفع مذهب مبتدع أو لرفع وسوسة حلت في قلبه ، ولم يكن أهلا للتأويل ، فعليه أن يرجع فيه الى العلماء الأعلام ، أو أمهات الكتب في التفسير أو علم الكلام ، ليفهم منهم تأويل ما أراد تأويله .

وياك والاستقلال بنفسك في تحديد المراد من هذه الألفاظ ، والا وقعت نفسك في خطأ ربما أدخلك في بدعة ، أو أدى بك الى الكفر من حيث لا تشعر ، ولقد حدد الامام الغزالي البحث عن تأويل هذه النصوص في حدود ضيقة جدا بقوله : ( أما الآن وقد

---

( ١ ) الامام الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ص ٨٥ — ط مطبعة الجندى

— ٤٧ —

فشا ذلك — يقصد البدع — فى بعض البلاد — فالعذر فى  
أظهار شئ من ذلك — يعنى التأويل — رجاء لاماطة الأوهام  
الباطلة عن القلوب أظهر ، واللوم عن قائله أثقل <sup>(١)</sup> ونسأل  
الله الحفظ والسلامة •

---

(١) الجام العوام عن علم الكلام ص ٨١ — ط مكتبة الجندى •

( مشكلة خلق القرآن )

قال ناطق الجوهرة :

وَنَزَّهَ الْقُرْآنُ أَي كَلَامُهُ      \*      عَنِ الْعَدُوِّ وَاعْذُرَ أَهْلَهُ

فكل نص للحدوث إلا : أحمل على المذهب الذي يردى

قال المصنف

( ونزله القرآن ) أى ويحب عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن -  
( أى كلامه ) النفس الأولى القائم بذاته تعالى ( من الحدود ) أى الوجود  
بعد المعدم ، فليس مطلقاً ولا قائماً بذاته بل هو سنة ذاته العلية ،  
لما علم من امتناع قيام الحوادث بذاته ، وادّارورة النظام عبرة الحسد و...  
عن الخلق ، ( واحذر انتقامه ) أى انتقام الله منك وعقابه لك أن تلتفت  
بحدوثه ، ثم أشار إلى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوث بقوله : ( وإن  
تحققت ما سبق ) فكل نص ( أى ظاهر من الكتاب والسنة ) للحسد و...  
دلا ) أى دل على حدوث القرآن مثل ( أنا أنزلناه فمن لهلة القدر )  
( أنا نحن نزلنا الذكر ) ( أحمل ) أيها السني ( على ) ( التفسير  
بمعنى ) اللفظ ( المنزل على نبينا - صلى الله عليه وسلم - ) ( السني  
قد دلا ) على تلك الصفة القديمة القائمة به - عز وجل - بمعنى أن  
كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دلا على حدوث كلام الله - تعالى -  
ففيه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على  
الكلام النفس لا على المعنى النفس القديم القائم بذاته - عز وجل -

— ٤٩ —

لأنه لا نزاع في إطلاق لفظي القرآن وكلام الله — تعالى — أما بطريق  
 الاشتراك وهو الأرجح أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلف الحادث  
 كما هو المتعارف عند العامة والقراء الأصوليين واليه ترجع الخواص التي  
 هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ وكلام الله — تعالى — بهذا  
 المعنى ذكر ومحدث عرس ومنزل على النبي — صلى الله عليه وسلم —  
 ومتلو ومرتب وفصيح ، وبلغ ومعجز ، ومشتمل على مقاطع ومبادئ  
 وغير ذلك .

— ٥٠ —

## المسألة الرابعة

### مشكلة خلق القرآن

بعد أن تعرض ناظم الجوهرة وشارحها الى بيان موقف المسلمين  
حيال النصوص التي توهم بظاھر دلالتها التشبيهية ، وعرضا لنسب  
رأى السلف والخلف حيالها في المسألة السابقة •

تناول الناظم هنا مشكلة خلق القرآن بالحديث ، وهذه المشكلة  
خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العليا ، ونعني بها  
مشكلة القرآن أ هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ ، والتي أثارها المعتزلة  
والخليفة المأمون في عنفوان الدولة العباسية ، وفي أوائل القرن الثالث  
الهجري •

والحديث عن مشكلة خلق القرآن ، يدفعنا الى أن نقدم عجالة  
تصور لنا جانبها من الخلاف الذي وقع بين المسلمين حول كلام الله  
— تعالى — ، لارتباط المشكلة التي نحن بصدد الحديث عنها ارتباطا  
وثيقا بالخلاف في كلام الله — تعالى — فنقول :

لقد صور لنا ( الأيجي ) في كتابه ( العقائد العنصرية ) هذا  
الخلاف في عبارة موجزة بقوله : ( لا خلاف بين أهل الملل في كونه  
— تعالى — متكلماً ، لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدثه ، وقدمه )<sup>(١)</sup>

---

( ١ ) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين قسم ٢ ص ٥٨٦



— ٥١ —

ومن عبارة ( الایجی ) هذه يتضح لنا : أن أهل الملل جميعا اتفقوا على اثبات الكلام لله — تعالى — ، واختلفوا في تحديد المقصود من كونه متكلما ، كما اختلفوا في الحكم على كلامه — تعالى — بالحدوث أو القدم ، وأشهر من تنازعوا في هذا المقام من الفرق الاسلامية أربع :

- |              |              |
|--------------|--------------|
| ١ — الحنابلة | ٢ — الكرامية |
| ٣ — المعتزلة | ٤ — الأشعرية |

### آراء هذه الفرق

قالت الحنابلة :

كلامه — تعالى — حرف وصوت يقومان بذاته — تعالى — وأنه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والفلاف قديمان فضلا عن المصحف (١).

وقالت الكرامية :

كلامه — تعالى — حرف وصوت ، وأنه حادث ، وزعموا أنه قائم بذاته — تعالى — لأنهم يجيزون قيام الحوادث بذاته .

وقالت المعتزلة :

كلامه — تعالى — هو الأصوات والحروف الحادثة ، وهي غير قائمة

(١) الایجی : المواقف . الموقف الخامس م ٧ ص ٩١

— ٥٢ —

بذاته — تعالى — • ومعنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام فى غيـيره  
كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى •  
وقالت الأشعرية :

ان كلام الله — تعالى — ليس من جنس الأصوات والحروف ،  
وقد حكى عنهم ( الشيخ محمد الأمير ) فى حاشيته قولهم : ( كلام  
الله صفة أزلية قائمة بذاته — تعالى — منافية للسكوت والآفة • هو  
به أمر • • ناه • مخبر • الى غير ذلك • يدل عليها بالعبارة  
والكتابة ، والاشارة ، فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن ، أو بالسريانية  
فالانجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد ، وان اختلفت  
العبارة <sup>(١)</sup> •

### مناقشة آراء الفرق

لو تأملنا الآراء السابقة لاتضح لنا أن الحنابلة والكرامية وكذلك  
المعتزلة اتفقوا على حصر كلام الله — تعالى — فى كونه حروفاً وأصواتاً  
مسموعة خلافاً للأشعرية •

الا أن رأى الحنابلة باطل بالضرورة ، وذلك لاعتبارهم الحروف  
والأصوات قديمة ، مع كون الحرف الواحد له أول وآخر ، وما كان  
كذلك فهو حادث • فكذا المجموع المركب من هذه الحروف يكون

---

( ١ ) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهر التوحيد ص ٨٤

• حادثا حتما

أما الكرامية والمعتزلة فالدافع الذى دفعهم الى القول بخلاق القرآن أو حدوث كلام الله ، يكمن فى خوفهم على التوحيد الالهى الذى لا يجب أن تشوبه أية شائبة الى حد أنهم قد نفوا الصفات الالهية نفيًا تاما ، وجعلوا الصفات والذات شيئا واحدا ، حتى لا يكون الا قديم واحد هو الله .

ولكن كانت هذه النزعة الى التوحيد متطرفة الى الغاية الى حد تعطيل الذات الالهية ، وتجريد ها من كل الصفات الحقيقية التى تؤكد الألوهية الحققة ، فانقلب الوضع الى العكس من التنزيه المطلق الى التشبيه المفرط .

إذا اتضح لنا هذا ، أدركنا مع تسليمتنا بصحة قول الكرامية : ان الحروف والأصوات حادثه ، الا أننا نرفض رأيهم لاعتقادهم قيام الكلام مع حدوثه بذاته - تعالى - ، لما فى هذا القول من تطاول على الذات الالهية بجعلها محلا للحوادث مثلنا تماما - تعالى الله - عن ذلك علوا كبيرا .

وإذا رفضنا رأى الحنابلة والكرامية ، أصبح النزاع فى كلام الله - تعالى - محصورا بين المعتزلة من جانب ، والأشاعرة من جانب آخر ، وقد تبين لك أننا رأى الفريقين .

## أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله

لقد استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل على النحو التالي :

أولا : الأدلة العقلية :

١ — الأمر والخبر فى الأزل ولا مأمور ولا سامع ( لأن الله لا أول لوجوده وجميع المخلوقات حادثه ) فيه سفه ، والسفه محال على الله عز وجل .

٢ — لو كان كلامه — تعالى — قديما ، لاستوى نسبته الى جميع المتعلقة مثل العلم ، فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ، كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان الحسن والقبح بالشرع ، صح فى كل فعل أن يؤمر به ، وينهى عنه ، فيلزم تعلق أمره ونهييه بالأفعال كلها ليكون كل فعل مأمور به ، ومنهيا عنه معا وهذا لا يجوز .

وقد رد الأشاعرة على هذين الدليلين بما يلى :

بالنسبة للدليل الأول قالوا : ان السفه يلزم اذا كان كلام الله حروفا وأصواتا ، أما الكلام النفسى فلا سفه فيه .

ودفعوا الدليل الثانى بقولهم : ان الشئ القديم الصالح للأمر قد يتعلق ببعض دون بعض ، وذلك مثل الإرادة فانها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الصفات المتقابلة .

## ثانيا : أدلة المعتزلة النقلية :

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه من القول بحدوث كلام الله  
— تعالى — بأدلة نقلية كثيرة نسوق هنا البعض منها :

١ — أن القرآن ذكر لقوله — تعالى — : ( وهذا ذكر مبارك )<sup>(١)</sup> وقوله  
— تعالى — : ( وانه لذكر لك ولقومك )<sup>(٢)</sup> مع قوله — تعالى — :  
( ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث )<sup>(٣)</sup> والذكر هو القرآن ،  
بدليل قوله — تعالى — : ( انا نحن نزلنا الذكر وانا لسبه  
لحافظون )<sup>(٤)</sup> ، فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل والمنزل  
لا يكون الا محدثا ، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنه  
— تعالى — قال : ( وانا له لحافظون ) فلو كان قديما لما  
احتاج الى حافظ يحفظه .

٢ — قوله — تعالى — : ( الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها  
مثنى )<sup>(٥)</sup> وصفه — تعالى — بأنه منزل أولا ، ثم قال : أحسن  
الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، ووصفه  
بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح في كون الكلام  
حادثا ، وليس قديما .

- 
- |       |               |       |      |
|-------|---------------|-------|------|
| ( ١ ) | سورة الأنبياء | : آية | : ٥٠ |
| ( ٢ ) | سورة الزخرف   | : آية | : ٤٤ |
| ( ٣ ) | سورة الأنبياء | : آية | : ٦  |
| ( ٤ ) | سورة الجبر    | : آية | : ٩  |
| ( ٥ ) | سورة الزمر    | : آية | : ٢٣ |

- ٣ — قوله — تعالى — : ( واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة )<sup>(١)</sup> واذ ظرف زمان ماض ، والمختص بزمان متعصين  
محدث ، فيكون كلامه — تعالى — محدثا .
- ٤ — قوله — تعالى — : ( انا أنزلناه قرآنا عربيا )<sup>(٢)</sup> يدل على أن  
كلامه — تعالى — قد يكون عربيا تارة ، وعبريا تارة أخرى ، فيكون  
متغيرا ، وذلك دليل الحدوث .

وقد دفع الأشاعرة هذه الأدلة بقولهم : انها تدل على حدوث  
اللفظ كما لا يخفى على المتأمل ، ( والذي قالته المعتزلة لانكره نحن  
بل نقول به ، ونسميه كلاما لفظيا ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته  
— تعالى — ، ولكننا نشبت أمرا وراء ذلك وهو : المعنى القائم بالنفس  
الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم ، قائم  
بذاته — تعالى — )<sup>(٣)</sup> . ومن هنا — فالمعتزلة حينما يستدلون بهذه  
الأدلة النقلية ، انما يأتون بها لاثبات حدوث الألفاظ والحروف ،  
والأشاعرة لا يختلفون معهم في ذلك ، انما يثبتون كلاما نفسيا ليس  
بصوت ولا حرف ، فأدلة المعتزلة لا تلزم الأشاعرة ، وانما تلزم الحنابلة  
القائلين بأن الله متكلم بأصوات وحروف قديمة .

(١) سورة البقرة آية : ٣٠

(٢) سورة يوسف آية : ٢

(٣) الإيجي : المواقف : الموقف الخامس ص ٩٣ .

وعلى هذا ، فالكلام عند الأشاعرة هو : المعنى القائسـم  
بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ، وهو قديم ، قائم بالنفس ،  
وهو غير العبارات ، اذ قد تختلف العبارات بالأمكنة والأزمنة ،  
ولا يختلف ذلك المعنى النفسى ، ولا تنحصر الدلالة عليه بالألفاظ  
عندهم ، بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارة .

### تحرير محل النزاع

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن كلام الله - تعالى - باعتباره  
حروفاً وأصواتاً حادثه ، وقائمة بغير ذات الله - تعالى - ، والأشاعرة  
يسمون ذلك كلاماً لفظياً .

واختلفا فى كون الأشاعرة يثبتون لله - تعالى - معنى نفسياً  
قديماً ، قائماً بذاته - تعالى - ويسمونه كلاماً نفسياً ، فى حين أن  
المعتزلة ينكرون تسمية المعنى النفسى كلاماً ، ويردونه للارادة أو العلم  
فصار محل النزاع بين الفريقين دائراً بين نفى المعنى النفسى  
من جانب وإثباته من جانب آخر . . . . ولا يخفى عليك أن المعنى  
النفسى هذا ليس هو القرآن محل النزاع بينهما .

والرأى الذى نميل اليه هو ما ذهب اليه الأشاعرة ، لكونه الرأى  
الوسط بين غلو الحنابلة ، وتقصير المعتزلة ، ذلك لأننا لو تأملنا رأى  
المعتزلة والأشاعرة وجدنا كلا منهما تضمن جانباً من الحق ، فالقرآن  
اذا أُريد به الكلام النفسى فهو قديم غير متحلى كما يقول الأشاعرة ،

— ٥٨ —

واذا أريد به الألفاظ التى نقرؤها ونسمعها كان حادثا مخلوقا لله  
— تعالى — كما يقول المعتزلة •

لذا كان رأى الأشاعرة هو الراجح لأنه جمع بين الأمرين •

---

واعتمادا على رأى المختار وهو رأى الأشاعرة ، نستطيع أن  
نقول ونحن مطمئنون : ان القرآن باعتباره كلام الله — تعالى — يطلق  
باطلاقين :

الأول : يطلق ويراد به كلام الله الأزلى النفسى القائم بذاته — تعالى  
— والمنزه عن الحروف والأصوات ، وهو بهذا المعنى قديم ،  
فيقال حينئذ : القرآن كلام الله — تعالى — • غير مخلوق  
أى غير حادث •

الثانى : يطلق ويراد به : الألفاظ التى تدل على هذا الكلام النفسى ،  
أو ان شئت قلت : الكلام المكتوب فى المصاحف ، المحفوظ  
فى القلوب ، المقروء بالألسنة ، المسموع بالأذان ، وهو  
بهذا المعنى مخلوق لله ، لا لبشر من خلقه ، ومادام مخلوقا  
فهو حادث •

واذا عرفنا هذه الحقيقة ، فلعلنا أنه لا نزاع فى إطلاق كل من  
لفظى (القرآن وكلام الله) على اللفظ المقروء الحادث الذى ذكرناه فى  
الإطلاق الثانى • وهذا الإطلاق :



— اما بطريق الاشتراك اللفظي عليه ، وعلى الكلام النفسى القديم القائم بذاته — تعالى — ، بمعنى أنه حقيقة فى كل منهما ، كاطلاق لفظ العين على الباصرة ، والجارية •

— واما أن الاطلاق عليهما من قبيل المجاز والحقيقة ، على أن لفظ ( القرآن ) حقيقة فى اللفظى ، مجاز فى النفسى ، ( وكلام الله ) حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى •

والأرجح الاطلاق بالاشتراك ، قاله الشيخ محمد الأمير فى حاشيته ( بدليل كفر من قال هذه السورة ليست كلام الله ، على أن الأصل فى الاطلاق الحقيقة )<sup>(١)</sup> •

بعد هذا الايضاح نعود الى ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يعبر عن رأى الأشاعرة فى مشكلة خلق القرآن بقوله :

ونزه القرآن أى كلامه •• عن الحدوث واحذر انتقامه

فهو ينبه كل مكلف على أن ينزه القرآن أى كلام الله النفسى الأزلى عن الحدوث — أى الوجود بعد العدم — لأن القرآن بهذا المعنى قديم قائم بذاته — تعالى — عند الأشاعرة ، وليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق •

وقد علمنا أن الفرق الثلاث الأخرى لا تعترف بوجود هذا المعنى وتقتصر كلامه — تعالى — على الحروف والأصوات على اختلاف بينهم وقد أوضحناه •

---

( ١ ) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٩٧

كما أن ناظم الجوهرة فى هذا البيت ، يشير الى الدليل  
العقلى على قدم كلام الله — تعالى — باعتباره صفة قديمة لذاته وهو :  
( لو لم يكن كلام الله قديما لكان حادثا ، وكونه حادثا باطل ،  
لأنه يلزم عليه قيام الحوادث بذاته — تعالى — ، والله منزّه عن ذلك )  
ومن هنا يحمل تحذير الناظم للمكلفين بقوله : ( واحذر انتقامه )  
أى أن القول بخلق القرآن بالمعنى المتقدم يؤدى الى غضب الله ،  
وانتقامه .

ولنا أن نتساءل : ما رأى الأشاعرة فيما تضمنه القرآن الكريم من  
الآيات التى تشعر بظاهر دلالتها على حدوث كلام الله — تعالى —  
من مثل قوله — تعالى — : ( الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها )  
وقوله — تعالى — : ( ومن أصدق من الله حديثا )<sup>(١)</sup> وغيرها من  
الآيات كثير ذكرنا البعض منها ضمن أدلة المعتزلة .

للإجابة عن هذا السؤال نقول :

إن موقف الأشاعرة بالنسبة الى ماورد فى الكتاب الكريم مشعر  
بحدوث القرآن الكريم ، يمكن أن نلخصه فى جملة واحدة وهى : يجب  
حمل هذه الآيات وأمثالها مما دلت على الحدوث على القرآن بمعنى  
اللفظ القروء والمنزل على نبيينا — صلى الله عليه وسلم — .

(١) سورة الزمر آية : ٢٣

(٢) سورة النساء آية : ٨٧

وهذا الرأي هو الذى عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

وكل نص للحدوث دلا . . . احمل على اللفظ الذى قد دلا

أى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله - تعالى - فانه عند الأشاعرة محمول على أن المتصف بذلك انما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى القديم القائم بذاته - تعالى - .

تلك هى مشكلة خلق القرآن التى تباينت فيها الآراء بين أهل السنة والمعتزلة ، وسالت من أجلها الدماء ، وارتبطت بها محنة كبيرة عرفت فى تاريخ الفكر الاسلامى بمحنة الامام أحمد بن حنبل ، وكان مدار المتنازعين حول الاجابة عن : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ . ونحن اذا نظرنا الى هذا الخلاف وجدناه خلافا حقيقيا فى جانب منه ، وليس حقيقيا فى جانبه الآخر .

فهو خلاف حقيقى ، حين يدور حول ( صفة الكلام ) لأن أهل السنة يثبتون لله صفة قديمة قائمة بذاته - تعالى - ، وزائدة على الذات تسمى ( صفة الكلام ) .

والمعتزلة وان اعترفوا بأن الله متكلم ، الا أنهم ينفون وجود صفة زائدة على الذات ، تسمى صفة الكلام ، ونفيهم لها يتمشى مع مذهبهم فى صفات الله ، وقد علمت هدفهم من ذلك .

وهو خلاف ليس حقيقيا ، حين يدور حول القول بخلق القرآن ، لأن المعتزلة لا يطلقون لفظ الكلام الا على المنتظم من الحروف والأصوات ، ويرون أن القرآن بهذا المعنى مخلوق . وأهل السنة يعترفون بأن القرآن أو كلام الله بمعنى الحروف والأصوات حادث الا أنهم لا يقولون : انه مخلوق الا فى مجال التعليم تنزيها لكلام الله .

فهم اذن متفقون ، ولا يوجد ما يبرر الخلاف بينهم ، واعلم أن السلف الصالح — رضوان الله عليهم — قد اقتصروا على قولهم : كلام الله غير مخلوق ، فعلينا الاقتداء بهم ، وعدم الخوض فيما لا طائل تحته .

— ٦٣ —

المستحيل فى حقه — تعالى —

قال ناظم الجوهرة :

ويستحيل ضد ذى الصفات .°. فى حقه كالكون فى الجهات

قال الشارح :

ثم شرع فى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة به — تعالى —  
المتقدمة فى قوله :

فكل من كلف شرعا وجبا .°. عليه أن يعرف ما قد وجب  
لله والجائز والمستعاضا .°. .....

وهو ما يستحيل فى حقه — عز وجل — فقال : ( و ) يجب شرعا  
أن يعتقد أنه ( يستحيل ) عليه — سبحانه — ( ضد ذى الصفات )  
المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية ، معانى كانت أو معنوية — فى  
( حقه ) أى فى الحكم الواجب له — تعالى — فلا يتصور فى العقل  
ثبوت شىء من أضدادها له — تعالى — اذ المستحيل مالا يتصور فى  
العقل ثبوته ، فيستحيل عليه — تعالى — العدم والحدوث وطرو العدم  
وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العملية  
قدرا من الفراغ المتحقق أو التوهم ، أو يكون عرضا يقوم بالجزم ، أو  
يكون فى جهة للجزم أوله هو جهة ، أو يبتعد بمكان أو زمان ،  
أو تتصف ذاته القدسة بالحوادث ، أو بالصغر أو بالكون ، أو يتصف  
بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون — تعالى — قائما  
بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص ، وأن لا يكون

مركبا في ذاته ، أو يكون له مماثل في ذاته . أو صفاته . أو يكون  
 ممة في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال ، أو يكون عاجزا عن ممكن  
 ، أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده — أي عدم ارادته  
 له — تعالى — أو مع الذهول الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهل ،  
 وما في معناه بمعلوم ما ، والموت والبكم والصم والعمى ( كالكون ) أي  
 كاستحالة حلوله — تعالى — ووجوده ( قى ) إحدى الجهات الست  
 وهي فوق والتحت واليمين والشمال والوراء والأمام لوجوب مخالفتها  
 للحساد .

---

## المسألة الخامسة

( المستحيل فى حقه — تعالى — )

علمنا فى دراستنا السابقة : أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام ( الواجب ، والجائز ، والمستحيل ) .  
وشرح الجوهرة بعد أن انتهى من شرح أول أقسام الحكم العقلى فى حق الله — تعالى — ، والذى أجعلها الناظم فى قوله :  
فكل من كلف شرعا وجبا . . عليه أن يعرف ماقد وجبا  
لله والجائز والمتنعا . .

شرح فى هذه المسألة فى شرح ثالث الأقسام المقدمة فى الاجمال السابق ، وهو : ( المتنع أو المستحيل فى حقه — تعالى — )  
وعبر الناظم عما يستحيل فى حقه — تعالى — بقوله :  
ويستحيل ضد ذى الصفات . . فى حقه كالكون فى الجهاً

وقبل أن نشرع فى تفصيل هذه المسألة ، يجدر بنا أن نحيط علما ببعض التعريفات التى لا غنى عن الإلمام بها ، وحتى يسهل علينا معرفة مقصد الناظم ، وغرض الشارح فنقول :  
أولا : المستحيل :

هو ما لا يتصور فى العقل وجوده ، أما ضرورة كوجود الضدين فى

محل واحد وزمان واحد ، أو نظرا كوجود الشريك له — جل وعلا (١) .  
أو ان شئت قلت : هو المعدوم الذى يأبى الوجود لذاته ، ولا يقبله .  
ثانيا : الضد :

لغة : هو مطلق المنافى سواء كان وجوديا ، أى يمكن ادراكه  
باحدى الحواس : كالعجز ( فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى  
معها ايجاد ولا اعدام ) أو عدميا ( كعدم الشيء ) .

واصطلاحا : ( هو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله ) (٢)

فالضدان اصطلاحهما : هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما  
غاية الخلاف ، لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، كالسواد والبياض .

ومراد الناظم من قوله : ( ضد ذى الصفات ) الضد بالمعنى  
اللغوى وهو مطلق المنافى ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، حتى يشمل  
الحديث عما يستحيل على الله — تعالى — كل الأضداد لصفاته —  
— جل وعلا — . سواء كان الضد وجوديا أو عدميا . ألا ترى أنه  
يوجد من الأضداد لصفاته — تعالى — ما ليس وجوديا كالعدم والفناء ،  
فلو كان المعنى الاصطلاحى للضد هو مراد الناظم لما شمل الحديث  
عن المستحيل فى حقه — تعالى — العدم ، والفناء ، مع كونهما من  
الصفات المستحيلة عليه — تعالى — .

---

(١) السنوسى : شرح السنوسية الكبرى ص ١٠٠ — ط الحلبي ١٩٣٦ .  
(٢) الدسوقي : حاشية على شرح أم البراهين ص ٢٦ — ط الحلبي ١٩٣٩ .



إذا فهمنا ذلك . . أدركنا أن الناظم يريد أن يقول :

(ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف ، وأوجبه عليه أن يحيط  
وينفى عن الله - تعالى - ، بمعنى أن يعتقد المكلف باستحالة كسب  
ما ينافي الصفات التي تقرر وجوبها لله - تعالى - ، عقلا وشرعا ، وقد  
مثل للمستحيل في حقه - تعالى - بقوله : كالكون في الجهات ، أى  
كاستحالة حلوله - تعالى - في إحدى الجهات الست المروفة ) .

( ما يجب علينا معرفته من المستحيلات )

عرفنا أن المستحيلات أضداد ما وجب لله - تعالى - من صفات  
الكمال ، فإذا وجب لله - تعالى - كل كمال يليق بذاته - تعالى - ،  
فيستحيل عليه كل نقص يليق به ، وكالاته - تعالى - لا تنهاى ،  
فكذلك أضدادها لا تنهاى .

الا أننا لم نكلف بمعرفة كمالاته كلها تفصيلا ، بل كلفنا بمعرفة  
ما قام عليه الدليل النقلى أو العقلى منها ، وهو العشرون صفة التى  
سبق أن عرفناها فى دراستنا لما يجب لله - تعالى - .

أما ما لم يتم عليها دليل عقلى أو نقلى ، لم نكلف بمعرفتها ،  
كذلك يجب علينا معرفة استحالة أضداد هذه الصفات تفصيلا ، أما  
ما عداها فيجب علينا معرفة استحالاته اجمالا ، بأن نعلم أن الله منزّه  
عن كل مالا يليق به - تعالى -

ولقد ثبت لله — تعالى — من الكمالات عشرون صفة ، اندرجت تحت أربعة أنواع هـى :

(الصفة النفسية — الصفات السلبية — صفات المعانى — الصفات المعنوية) والمستحيل فى حقه — تعالى — أضداد هذه الصفات ، فيجب معرفة تلك الصفات المستحيلة فى حقه تفصيلا .

— ولتأمل أن يقول :

لقد علمنا صفات الكمال لله — تعالى — ، وعلمنا أن المستحيل فى حقه — تعالى — أضداد هذه الصفات ، فما الدافع لذكر ما يستحيل عليه — تعالى — تفصيلا ؟ أفلا يكفى الاجمال ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

استحالة هذه الأضداد وان كان معلوما لنا بطريق اللزوم من معرفة ما يجب لله — تعالى — ، أعنى أنه يلزم من معرفة الانسان ما يجب لله — تعالى — أن يعرف ما يستحيل فى حقه . الا أن شارح الجوهره لم يكف بالاجمال ، بل لجأ لتفصيل ما يستحيل فى حقه — تعالى — متبعا فى ذلك الطريق الذى سلكه علماء التوحيد ، من عدم الاقتصار فى اثبات العقائد على دلالة الالتزام ، أو دلالة التضمن وان أفادت العلم ، بل يعتمدون دائما الى دلالة المطابقة ، فتاديا لخطر الجهل فى فن العقائد ، اذ خطر الجهل بما يجب لله — تعالى — ، وما يستحيل فى حقه عظيم ، فمن نفى عن الله — تعالى — ما يجب اثباته ، أو أثبت ما يجب نفيه عنه — تعالى — فانه يكون كافرا ،

فوجب لذلك الاحتياط بمزيد الايضاح على قدر الامكان تفاديا لذلك .  
 واتباعا للمنهج الذى انتهجه علماء التوحيد الأجلاء ، نتناول  
 بالذكر ما يستحيل فى حقه — تعالى — من الصفات تفصيلا ، وسنراعى  
 فى ترتيب العشرين صفة المستحيلة عليه — تعالى — أن يكون على حسب  
 ترتيب الصفات الواجبة له — تعالى — ، حتى يسهل علينا استيعابها .  
 ( المستحيلات فى حقه — تعالى — )

١ — يستحيل على الله — تعالى — ( العدم ) وهو ضد الوجود  
 الثابت له — تعالى — .

٢ — يستحيل عليه — تعالى — ( الحدوث ) وهو ضد القدم الذى  
 وجب له — تعالى — ، سواء فسرنا الحدوث بأنه : العدم  
 السابق على الوجود ، أو فسرناه بمعناه الحقيقى وهو : الوجود  
 بعد العدم .

٣ — يستحيل عليه — تعالى — ( طرؤ العدم ) وهو ضد البقاء  
 الواجب له — تعالى — . ( والمراد بطرؤ العدم هو انقضاء  
 الشئ بعد وجوده ) .

٤ — يستحيل عليه — تعالى — : ( الماثلة للحوادث ) وهى ضد  
 المخالفة للحوادث التى ثبتت له — تعالى — .  
 والماثلة للحوادث المنفية عنه — تعالى — هى الماثلة بكل

صورها فلا يماثل شيئا منها في الذات ، ولا في الصفات ، ولا في الأفعال ، فيلزم من ذلك أن :

أ - لا يكون جرما ، أى تأخذ ذاته قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، والجرم يشمل البسيط كالجواهر ، والمركب كالجسم .

ب - لا يكون عرضا يحتاج إلى محل يقوم به ، لأنه لو كان عرضا لماثل الأعراض ، وهو من أوجه المماثلة المستحيلة باعتبار الذات .

ج - لا يكون في جهة للجرم ، بأن يكون فوق العرش مثلا أو تحته ، أو يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه ، لأن الله لو كان في جهة للجرم لكان جرما ، ولو كان جرما لانتفت المخالفة ، ونفى المخالفة عن الله - تعالى - محال .

د - لا يكون له - تعالى - جهة في نفسه ، بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف ، لأن الجهات الست من عوارض الجسم ، كما يستحيل أن يكون في جهة لفيرة .

و - لا تتصف ذاته العلية بالحركة أو السكون ، ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة .

ز - لا يتصف - تعالى - بالصغر ( وهو قلة الأجزاء ) كما لا يتصف بالكبر ( وهو كثرة الأجزاء ) .

— ٧١ —

أما الكبير بمعنى : عظمة الشأن • فهو واجب لله  
— تعالى — ، قال — تعالى — : ( فالحكم لله العلى  
الكبير )<sup>(١)</sup> فهو كبير معنوى •

ح — لا يتصف بالأعراض فى أفعاله ، وأحكامه ، فليس فعله  
لغرض ، ولا حكمه لغرض •

فصور المائلة أو المشابهة لها بأسرها ، مستحيلة على  
الله — تعالى — لأن الدليل العقلى والنقلى قاما على اثبات  
مخالفته لها ، ولقد سبق لنا معرفة موقف السلف والخلف من  
النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة مشعرة  
بالمشابهة •

ه — ويستحيل عليه — تعالى — أن لا يكون قائما بنفسه ، حيث ثبت  
له — تعالى — القيام بالنفس ، وقد علمنا فى دراستنا السابقة  
أن قيامه — تعالى — بنفسه معناه الاستغناء عن المحل والمخصص •  
وعليه فلا يكون صفة حادثة أو قديمة تحتاج الى محل تقوم  
به ، أو تحتاج الى مخصص يخصصها بمقدار دون مقدار ، أو  
بحال دون حال ، لكون ذلك كله يتناقض مع ما ثبت له من الغنى  
المطلق •

٦ — ويستحيل عليه — تعالى — أن لا يكون واحدا ، حيث ثبت لـه

---

(١) سورة غافر آية : ١٢

— تعالى — الوحدانية فى الذات ، والصفات ، والأفعال ،  
ويلزم من هذا :

أ — لا يكون مركباً فى ذاته ، بأن تكون ذاته مركبة من جزأين  
أو أكثر — تعالى لله — عن ذلك •

ب — لا يكون له مسائل فى ذاته ، ( بأن تكون ذات أخرى  
يجب لها من الكمال ما يجب لله — جل وعز — ، ويستحيل  
عليها من النقص ما يستحيل عليه — تعالى — ) • أو فى  
صفاته ( بمعنى أن يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات  
الله ) أو فى أفعاله : ( بمعنى أن يكون معه فى الوجود  
مؤثر فى فعل من أفعاله ) •

٧ — ويستحيل عليه — تعالى — العجز عن إيجاد أى ممكن ما ، وهو  
ضد القدرة التى ثبتت له — تعالى — •

٨ — ويستحيل عليه — تعالى — إيجاد شىء من العالم مع عدم إرادته  
— تعالى — لوجود ذلك الشىء ، أو مع الذهول أو الغفلة أو  
التعليل أو الطبع ، والذهول : نسيان ، والغفلة : سهو ،  
والتعليل : بأن يكون البارى علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار  
ولا توقف على شرط وانتفاء مانع •

أما الطبع : فبأن يكون البارى طبيعة تنشأ عنه الخلائق  
من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط ، وانتفاء المانع  
( كالنار فى الاحتراق فانها عند القائيلين بالطبع تؤثر بطبيعتها

— ٧٣ —

الاحراق اذا وجد الشرط وهو : الماساة ، وانتفى المانع : وهو  
الهلل ( . أما عند أهل السنة فالمؤثر فى الاحراق هو  
الله — تعالى — ولا تأثير للنار ( وكل هذه الأمور ضد الإرادة  
التي ثبتت لله — تعالى — .

واعلم أن الفاعل : اما فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى  
منه الفعل والترك .

واما فاعل بغير اختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل دون  
الترك . وينقسم هذا القسم الى قسمين :

— اما فاعل بالتعليل : وهو الذى لا يتوقف فعله على غير علته ،  
فيلزم من وجود العلة ، وجود معلولها ، مع كونها مؤثرة فيه .  
— واما فاعل بالطبع : وهو الذى يتوقف فعله على ثبوت شرط  
وانتفاء مانع .

والحق عدم ثبوت كل منهما ، فليس يثبت لله — تعالى —  
الا القسم الأول وهو : الفاعل بالاختيار .

- ٩ — ويستحيل عليه — تعالى — الجهل بأى معلوم كان ، وكذلك ما  
فى معنى الجهل من الظن ، والشك ، والنوم ، والنسيان ،  
والوهم ، وهذا مقصد شارح الجوهرة من قوله : ( الجهل وما فى  
معناه ) . فكل هذه الأمور ضد العلم الذى وجب لله — تعالى —
- ١٠ — ويستحيل عليه — تعالى — الموت وهو : عدم الحياة عما من شأنه

أن يكون حيا ، فهو ضد الحياة الثابتة له — تعالى — .  
ولقائل أن يقول :

لم ينقل عن المجسمة والمشبهة وصفه — تعالى — بالموت ،  
ولا بالجهل فكان يجب أن تغفل ذكر هاتين الصفتين في حديثنا  
عن المستحيل في حقه — تعالى — .  
— للإجابة عن هذا نقول :

ان لم ينقل عنهم وصفه — تعالى — بالموت ، ولا بالجهل ،  
فقد وصفوه — تعالى — بكونه جسما حيا ، ومن صفات الجسم الحي  
قبول الجهل والموت ، بمعنى أنهم وان لم يصرحوا بهاتين  
الصفتين الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه — تعالى —  
— جسما حيا ، فلذا نهينا على استحالة ذلك عليه — تعالى — .  
١١ — ويستحيل عليه — تعالى — الصمم وهو ضد السمع ، والبكم وهو ضد  
الكلام ، والعمى وهو ضد البصر (١) .

---

(١) اعلم أن الصمم حقيقية في جانب الله هي : غيبة موجود ما — من  
الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود ، والعمى  
حقيقته في جانب الله هي : غيبة موجود عن صفة البصر ، أو هو عدم  
البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، أما المراد بالبكم : البكم  
النفسي لأنه المضاد للكلام — تعالى — النفسى الذى هو صفة  
أزلية قديمة قائمة بذاته .  
( انظر الدسوقي : حاشية على أم البراهين ص ١٤٣ )



تلك أضداد الصفات النفسية ، والسلبية ، والمعاني تفصيلا ،  
أما أضداد الصفات المعنوية فواضحة وظاهرة من أضداد صفات المعاني  
لأننا عرفنا أن الصفات المعنوية ملازمة لصفات المعاني ، فأضدادها  
كذلك ، فـضد ( كونه قادرا : كونه عاجزا ) وـضد ( كونه مريدا : كونه  
مكرها ) • وقس على هذا بقية الصفات المعنوية ، فكل صفة معنوية  
فان ضدها : ضد الصفة المعنوية اللازمة لها •

أما أدلة استحالة هذه الصفات على الله - تعالى - فهي نفس  
الأدلة التي أثبتنا بها اتصافه بالصفات الواجبة له - تعالى - • لأن  
كل دليل أثبت لله صفة من الصفات ، فقد نفى هذا الدليل ضد هذه  
الصفة ، بمعنى أن أدلة الوجود والصفات السلبية تثبتتها وتنفي ضدها  
وأدلة صفات المعاني السبع تثبتتها وثبتت المعنوية أيضا وتنفي  
أضدادها •

وأذا فرغنا من الحديث عن الواجب والمستحيل ، يتبقى لنا  
الحديث عن ثانی أقسام الحكم العقلي في الاجمال السابق وهو :  
الجلز في حقه - تعالى - ، وهذا ما سنتناوله بالشرح - بمشيئة الله  
- في السائل التالية •

— ٧٦ —

## الجائز في حقه — تعالى —

---

قال ناظم الجوهرة

وجائز في حقه ما أمكنا .°. ايجادا اعداما كرزقه الغنى

قال الشارح :

ثم شرع في ثلثي أقسام الحكم العقلي المتقدمة فقال : ( وجائز ) وهو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه .° يعني أن الجائز العقلي ( في حقه ) تعالى هو ( ما أمكنا ) أي فعل كل ممكن وتركه ، لكنه عبر عن الفعل بقوله : ( ايجادا ) وعن الترك بقوله : ( اعداما ) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله : ( كرزقه ) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أي كرزقه الله العبد ( الغنى ) ضد الفقر مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله ايلاه .°

---

— ٧٧ —

## المسألة السادسة

الجائز فى حقه — تعالى —

لما فرغ شارح الجوهرة من الكلام على الواجب ، والمستحيل فى حقه — تعالى — ، أخذ يتكلم فى هذه المسألة عن القسم الثانى من أقسام الحكم العقلى الثلاثة وهو : الجائز فى حقه — تعالى — .  
فما معنى الجائز ؟ وما المراد من قول الناظم ( فى حقه تعالى ) ؟

نقول :

الجائز : هو ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما استوى اليه نسبة كل من الوجود والعدم خيرا كان أو شرا ، أو هو فعل كل ما قضى العقل بإمكانه .

والمراد بقوله : ( فى حقه ) . . . فحرف الجر ( فى ) هنا قيل هى بمعنى اللام ، والحق : بمعنى الذات ، فيكون المراد : أما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله هو ما أمكنا .

الجائز فى حقه — تعالى — وصف راجع ، يتعلق قدرته — تعالى —

وليس وصفا لذاته :

معنى هذا . . . أن حديثنا فى الواجب لذاته شمل الصفات

الواجبة له - تعالى - ، والمستحيل في حقه - تعالى - شمل صفاته ما وجب له من صفات ، فنعديثنا عنهما انحصار في الصفات وضدها .

أما الجائز في حقه ، فليس المراد منه صفات قائمة بذاته تسمى الصفات الجائزة في حقه كما هو الشأن في الواجب والمستحيل - تعالى - الله عن ذلك . - ان يستحيل أن يتصف - سبحانه وتعالى - بصفات جائزة لما سبق أن عرفنا لزوم الوجوب للذات ولجميع الصفات .

ولو انصف - تعالى - بجائز لكان متصفا بالحوادث ، ان الجائز لا يكون الا حادثا ، واتصافه - تعالى - بالحوادث مستحيل .

اذا عرفت هذا فاعلم أن الجائز وصف راجع لتعلق قدرته - تعالى - وليس وصفا لذاته .

ومن هنا نستطيع أن نقول :

ان الجائز عقلا في حقه - تعالى - أن تتعلق قدرته - تعالى - بفعل كل ممكن أو تركه ، مهما كان هذا الممكن عظيما ، دقيق الصنعة والذي يوضح لنا جواز فعله - تعالى - لكل ممكن أو تركه ما نشاهد في هذا العالم من الكائنات الموجودة انسانا كانت أو حيوانا أو نباتا ، وكونها لا تنفك أبدا عن مظاهر وتغيرات متتابعة ، وأولها أنها لم تكن موجودة ثم وجدت ، وبعد وجودها يطرأ عليها المدمم والفناء ، ثم يأتي غيرها الى حيز الوجود بعد أن كان معدوما ، فكلها أمور تصرف - تعالى - فيها بقدرته ايجادا أو اعداما .

فعمل الممكنات واعدامها ، أمران شملا الجائز في حقه - تعالى -

ولقد عبر ناظم الجوهرة عن فعل الممكن بقوله : ( ايجادا ) وعن تركه بقوله : ( اعداما ) كما مثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه فى حقه — سبحانه وتعالى — بقوله ( كرزه الغنى ) أى كرزق الله العبد الغنى ، ويفهم منه مثال الترك وهو عدم رزق الله العبد اياما ولما كان علماء الكلام من أهل السنة لاحظوا أن فرقا — من المتكلمين ، وغير المتكلمين خلطوا بين الواجب فى حقه ، والجائز فى حقه ، وترتب على هذا الخلط أن أوجب بعضهم على الله — تعالى — بعض ما هو جائز فى حقه ، كالذين أوجبوا عليه فعل الصلاح والأصلح ، وثواب المطيع وعقاب العاصى ، كما ترتب على هذا الخلط أن أنكر البعض فعل الجائز كما ذهب الى ذلك البراهمة فى انكارهم لارسال الرسل ، مع كونه من الأمور الجائزة فى حقه — تعالى — .

من أجل هذا تناول علماء التوحيد هذه الأمور وغيرها فى أبحاثهم ليثبتوا أنها جائزة فى حقه — تعالى — وليست واجبة ، ولا مستحيلة عليه .

وناظم الجوهرة لكونه من أهل السنة سار على طريقة المتكلمين ، فتناول هذه المسائل بالنظم كما تناولها . الشارح بالشرح والتدليل عليها .

وارتباطنا بمنهج الجوهرة يدفعنا الى متابعتها فى طريقته ومنهجه ولذا سنتناول فى الأبحاث التالية هذه المسائل تفصيلا — والله المستعان .

## خلق أفعال العباد الاختيارية

قال : ناظم الجوهرة :

فخالق لعبده وما عمل .. ..

قال الشارح :

ثم اشار الى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعا على ما  
مر من وجوب وحدانيته - تعالى - ، وعموم علمه للمعلومات ، وقد رتبته  
وارادته لسائر الممكنات فقال : واذا ثبت وجوب انفراد - تعالى -  
بالخلق والايجاد ( فخالق ) أى فالله - تعالى - لا غيره هـ  
الخالق ( لمبدئه ) المراد منه : كل مخلوق يصدر عنه الفعل  
عاقلا كان أو غيره ( وما عمل ) أى وخالق أيضا لسائر أفعاله  
الاختيارية ، وأما الاضطرارية فهي مخلوقة له - تعالى - باتفاق أهل  
الحق وغيرهم . فالفعل مخلوق له - تعالى - وان كان قائما بالمبد  
- كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وايجاده .

### المسألة السابعة

## خلق أفعال العباد الاختيارية

في المسألة السابقة ، تحدثنا عن الجائز في حقه - تعالى -  
بصفة اجمالية ، والآن نشرع في تناول بعض الجائزات في حقه  
- تعالى - بالحديث تفصيلا ، وأول هذه الجائزات مسألة

( خلق أفعال العباد ) ، لكونها ضمن الممكنات التي قام بها البرهان القطعى على وجوب تعلق قدرة الله - تعالى - وإرادته بها .

وخلق أفعال العباد مثار خلاف بين المتكلمين من جانب ، والفلاسفة من جانب آخر ، بل ان الخلاف فى هذه المسألة وقع بين أئمة أهل السنة أنفسهم .

وقبل أن نتناول هذا الخلاف بالذكر ، يجدر بنا أن نوضح العلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين الأسباب والسيئات ، ونبين رأى الفرق المتنازعة فى هذه العلاقة وتلك الصلوة لأن فهمنا لهذه العلاقة يكشف لنا الخلاف فى مسألة خلق أفعال العباد ، ويوضح لنا المبررات التي دفعت كل فريق الى القول برأيه الذى ذهب اليه ، فمثلا السكين والقطع ، فالسكين سبب والقطع مسبب ، وكذا النار والاحراق ، والماء والرى ، والاكل والشبع .

والخلاف حول : هل السكين هى التي تقطع ، والنار هى التي تحرق ، والماء هو الذى يروى ، أم أن كل من السكين والنار والماء وغيرها أسباب عادية فقط ، والقطع والاحراق والرى والاشباع حاصل بقدرة الله وتأثيرها ، ولاتأثير لهذه الاسباب فى مسبباتها ؟

الآراء في ذلك كثيرة وهى :  
أولا : رأى الفلاسفة :

ذهبوا الى القول بأن الاسباب تؤثر فى مسبباتها بطبيعتها وبذاتها ، فالسبب من طبعه وذاته يوجد المسبب ويخلقه ، ولا يشترط لتأثير السبب فى المسبب سوى أن يتحقق الشرط ، ويتغى المانع .

خذ لذلك مثلا توضيحيا لهذا رأى ، النار بطبيعتها تحدث الاحراق ، اذا تحقق الشرط وهو ملامسة الشيء القابل للاحتراق للنار ، وانتفى النافع من الاحراق وهو البلل ، فاذا تحقق ذلك لزم حدوث الاحراق .

الرأى الثانى : رأى المعتزلة :

قالوا : ان الاسباب تؤثر فى مسبباتها بقوة خلقها الله فى الاسباب ، بمعنى أن السكين تقطع بقوة القطع التى أودعها الله فيها ، والنار تحرق بقوة الاحراق التى أودعها الله فيها .

فلا سبب مخلوق لله ، والمسببات مخلوقة لله ، والتأثير واقع بقدرة أودعها الله فى الاسباب ، فالتلازم بين الاسباب والمسببات تلازم ضرورى بمعنى أنه لا يتخلف مطلقا فاذا وجدت النار ووجد الشيء القابل للاحتراق ،



احرق النار ضرورة .

ثالثا : رأى الماتريديه :

ذهبوا الى أن الاسباب والمسببات وتأثير الاسباب  
فى المسببات ، كل ذلك مخلوق لله - تعالى - ، الا أن  
التلازم بين الأسباب والمسببات تلازم عقلى ، لا يجوز  
تخلفه ، على معنى أن المسببات لا تتخلف مادامت وجدت  
الاسباب .

فإذا وجدت السكين ، ووجد الشيء القابل للقطع ،  
واستخدمت قطعت . . ضرورة عقلية . . ، وان كان القطع  
من خلق الله .

رابعا : رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى ان الاسباب والمسببات والتأثير من خلق  
الله ، الا أن التلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ،  
على معنى أنه يمكن ان توجد الاسباب ، ويتحقق الشرط  
وينتفى المانع ، ولا يوجد المسبب ، لأن الصلة بين السبب  
والمسبب صلة عادية ، يجوز تخلفها .

وناظم الجوهرة وشارحوها ، اعتقدوا رأى الاشاعرة وقالوا  
به ، وبينوا لنا موقف المخالفين من الصحة والفساد بل وحكموا  
عليهم بأحكام فصلها ( الباجورى ) فى شرحه للجوهرة بقوله :

فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها ، فهو كافر بالاجماع

— أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان : والى أنه ليس بكافير بل فاسق مبتدع • ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأن المبدئ يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدره خلقها الله فيه • فالاصح عدم كفرهم •

— ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل ، وربما جره ذلك الى الكفر ، فإنه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة

— ومن اعتقد أن المؤثر هو الله — تعالى — وجعل بين الأسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها ، فهو المؤمن الناجي ان شاء الله — ) •

إذا فهمنا هذا ... نعود الى أفعال العباد فنقول السمراد بأفعال العباد : هو كل فعل يصدر من المخلوق سواء كان هذا المخلوق مكلفا أم غير مكلف •

وقد وقع الخلاف في هذه المسألة ، وسحل الخلاف فيها

— ٥٧ —

( أفعال العباد الاختيارية ) ، أما ذوات العبيد ، وأقدارهم  
وأفعالهم الاضطرارية ، فلا خلاف فيها ، بل هي مخلوقة لسله —  
تعالى — من غير نزاع

ومن هنا نفهم أن أفعال العباد تنقسم الى قسمين :  
— أفعال اضطرارية :

وهي تلك الأفعال التي لاقدرة للعبد على التحكم فيها —  
وجودا أو عدما ، مثل رعشة اليد ، وحركة الأمعاء والقلب وغيرها  
من الأفعال .

وهذه الأفعال لاخلاف بين أحد في أنها مخلوقة لله —  
تعالى — وحده ، ولا تدخل لأحد غيره — تعالى في وجودها .

— أفعال اختيارية :

وهي تلك الأفعال التي خير فيها العبد بين الفعل والترك  
وتصدر عنه عن روية وقصد ، كالقيام والقعود والقراءة ، وعدمها .

هذه الأفعال اختلف فيها المتكلمون ، هل هي مخلوقة لله —  
تعالى — ، أو يصدرها الانسان نفسه ، واليك الأراء التي قيلت  
في هذا الشأن :

الرأى الاول : رأى جمهور أهل السنة :

قالوا : ان الأفعال الاختيارية مخلوقة لله — تعالى —

وحده ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وإنما هي مقارنة للفعل فقط .

وقد استدلوا على ما ذهبوا اليه بعدة وجوه منها :

١ - أن فعل العبد في نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله - تعالى - ، إذن فعل العبد مقدور لله .

فالمقدمة الأولى مسلمة لأن صحتها مدركة بالمشاهدة ، والمقدمة الثانية - دليلها ما ثبت لله - تعالى - من وجوب الوجدانية التي تعنى انفراد بالخلق ، وما ثبت له - تعالى - من شمول علمه وقدرته وإرادته للمكانات بأسرها ، وذلك يؤدي إلى انفراد بالخلق والإيجاد ، فهو خالق للعبد وخالق لأعماله .

٢ - ما علمناه من رأيهم في علاقه الأسباب بمسبباتها فقد ذهبوا إلى أن السبب وهو العبد ، والمسببات وهي أفعاله كلها مخلوقة لله ، والتلازم بين الأسباب والمسببات تلازم عادي ، وهذا يقتضي أن أفعال العباد واقعة بقدرته الله وتأثيره .

الرأى الثانى : قال به جماعة من أهل السنة :

قالوا : ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بالقدرتين معا ، أى قدرة الله - تعالى - ، وقدرة العبد ، ثم اختلفوا على

## الوجه التالي :

١ - قال الاستاذ الاسفرايينى :

ان لقدرة العبد تأثير فى أفعاله الاختيارية ، بمعنى ان هذه  
الأفعال واقعة بتأثير القدرتين ، ولا مانع عنه من اجتماع  
مؤثرين على أثر واحد

٢ - ونقل عن القاضى : أبى بكر الباقلانى :

قوله : ان الأفعال الاختيارية واقعة بالقدرتين الا أن قدرة الله  
تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بعفته ، أى يكونه  
طاعة أو معصية .

فمثلا ( لطم وجه اليتيم ) فان الحدث نفسه وهو لطم وجهه  
حاصل بقدرة الله وتأثيره ، أما وصفه بكونه طاعة ان كان للتأديب  
ومعصية ان كان للإيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره .

٣ - أما امام الحرمين فقد اضطرب النقل عنه فى هذه المسألة ،  
وسا نقل عنه ، أنه لولم تكن قدرة العبد مؤثرة لكنت عجزا

ويرى الشيخ المنوس فى حاشية ، والباجورى فى شرحه على  
الجوهرة ( تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور أهل السنة ،  
فهذه الأقوال لم تصح عنهم )

الرأى الثالث : رأى المعتزله .

ذهبوا الى أن الأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد نفسه بقدرة خلقها الله - تعالى - وأودعها فى العبد، ورأيهم هذا لو تأملته تجده يتفق تماما مع رأيهم فى الصلة بين الأسباب والمسببات بصفة عامة .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن الصواب ما قاله أهل السنة ، لأنه دل عليه ظاهر الكتاب والحديث ، وأجمع عليه السلف الصالح من الأمة قبل ظهور البدع ، لأن الله - تعالى - هو الخالق بالاختيار لكل ممكن ، ولأن التأثير وإيجاد الممكنات خاصة من خواصه - تعالى - يستحيل ثبوتها لغيره .

تلك مسألة خلق أفعال العباد والخلاف فيها ، وهنا شبهتان لا يجب أن نترك المسألة الإيمريهما ، ونبين كسيفة دفعهما .

الشبهة الأولى :

إذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - فربما هجر لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله :  
لم تعذبني والكل فعلك ؟

والرد عليها :

أنه لا يتوجه عليه - تعالى - من غيره سؤال أو اعتراض ،  
قال - تعالى - ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) (١) .

ثم كيف يكون للعبد حجة على خالقه ، والله الحجة البالغة ؟  
ومن أجل هذا فلا يسع العبد إلا التسليم المطلق لقدرة  
الله - تعالى - وأرادته وفعله .

### الشبهة الثانية :

إذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - فكيف  
تنسب فعل الشر الى الله - تعالى - مع أنه نقص لا يليق  
بالذات الالهية

ولدفع هذه الشبهة نقول :

يجب على الانسان أن يعتقد أن الفعل خير أو شره لله - تعالى  
إلا أن أدب الخطاب مع الذات الالهية يوجب وحماً ألا ينسب  
له - تعالى - إلا الخير ، أما الشر فينسب للانسان تنزيهاً لله  
تعالى - عن أن تنسب النقص اليه ، ونكون بذلك قد اتبعنا منهج  
القرآن الكريم في قوله - تعالى - :

---

(١) سورة الانبياء آية : ٢٣

(١)

(كـ) ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ) ه  
 واثقدينا بموقف سيدنا ابراهيم عليه السلام - الذي قال - تعالى -  
 فيما يحكيه عنه ( الذي خلقني فهو يهدين ) والذي هو يلهمه من  
 ويسقين ، واذا مرضت فهو يشفين ) (٢) .

فلم يقل : أموضني كما يقضى سياق الاسناد في الآية ه تأدبنا  
 في خطابه مع خاله ه وموقف الخضر عليه السلام - حيث قال :  
 ( فأراد ربك أن يبلغنا أشدهما ) (٣) الآية . وقال : ( فأردت  
 أن أعيها ) (٤) حيث أسند ايجاد الميافى السفينة لكونه نقصا  
 الى نفسه ه وقد قالا - عليهما السلام ذلك ه مع ادراكهما لقوله  
 - تعالى - : ( قل كل من عند الله ) وعلمهما أن الكل من  
 عند الله على سبيل الخلق والايجاد . . . والله أعلم

- 
- ( ١ ) سورة النساء آية : ٧٩ .  
 ( ٢ ) سورة الشعراء آية : ٧٨ - ٨٠ .  
 ( ٣ ) سورة الكهف آية : ٨٢ .  
 ( ٤ ) سورة الكهف آية : ٧٩ .



### التوفيق والخذلان

قال ناظم الجوهرة :

موفق لمن أراد أن يصل . . . .  
وخاذل لمن أراد بعده . . . .

قال : الشارح :

( موفق ) من التوفيق . وهو لغة : التأليف ، وشرعا :

خلق قدرة الطاعة والداعية اليها في العبد - كما قاله امام  
الحرمين - ، وأراد بالقدرة : سلامة الأسباب والآلات فزاد قيد  
الداعية لاجزاء الكافر . ولما أراد الأشعرى بالقدرة : العرض  
المقارن للطاعة عرفه بقوله : خلق قدرة الطاعة في العبد . فسللا  
يصدق على الكافر . يعنى : ان ما يجب اعتقاده أن الله -  
تعالى - هو الخالق لقدرة الطاعة في من أراد تخفيفه - وهو  
المراد بقوله : ( لمن أراد أن يصل ) لرضاء ومحبة .

( وخاذل ) أى خالق لقدرة المعصية في من أراد خذلانه أى  
ترك نصرته واعتنقه ، وهو المراد بقوله ( لمن أراد بعده ) عن  
رضاء ومحبة ، فكفى عن التوفيق المراد بالوصول . وعن الخذلان  
المراد بالبعد تعبيراً بالآزم عن الملزوم . فالموفق لا يعصى اذلا  
قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع اذلا قدرة له  
على الطاعة .

واستغنى بنسبة خلق التوفيق اليه — تعالى — عن نسبة الهداية ، ونسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والأكنة والمدفى الطفيان ، والأصل فى ذلك قوله — تعالى ( انك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ) ، فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ) .

---

### المسألة الثامنة

#### التوفيق والخذلان

---

اتهمنا فى المسألة السابقة الى أن أهل السنة ذهبوا الى القول : بأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله — تعالى — وحده ، وليس للعبد تأثير فيها ، وقلنا : ان هذا الرأى هو أصوب الآراء لكونه مؤيدا بالكتاب والسنة ، ومجما عليه من السلف الصالح لامة .

وفى هذه المسألة نعالج مسألة خلق أفعال العباد ولكن من زاوية خاصة وهى :

هل لله أن يضل من يشاء ، ويهدى من يشاء ، لانه لايسأل عما يفعل ، أو أن ذلك لايمكن أن يكون ؟

وموضوع هذه المسألة هو ما يطلق عليه : التوفيق والخذلان ، أو الهداية والاضلال وكلاهما من الجائزات فى حقه تعالى . .

- ٩٣ -

فالتوفيق لغة هو : التأليف بين الأشياء  
وشرعا : هو خلق قدرة الطاعة فى العبد  
وقد يعبر عنه : بخلق الطاعة نفسها  
ولنا أن نسأل : ما المراد بقدرة الطاعة فى هذا التعريف؟ رأيان :

الرأى الأول : لامام الحرمين :  
حيث فسّر قدرة الطاعة بسلامة الآلات وصحة الأسباب

والمراد من الاسباب : الأشياء التى تكون حاملة على الفعل  
والمراد من الآلات : الأشياء التى يحصل بها الاعانة على  
أداء الفعل

فالهاء الذى تتوضأه من الاسباب العرفية للصلاة ، والأعضاء  
التي تحاول بها أداء الطاعة آلة لها .

ولعلك تلاحظ أن سلامة الآلات ، وصحة الاسباب بالمعنى  
الذى قدمناه ، موجودة فى المؤمن كما أنها موجودة فى الكافر  
أيضا ، فيلزم من تعريف التوفيق بأنه ( خلق قدرة الطاعة فى  
العبد ) وتفسير القدرة بما فسرناه ، أن يكون الكافر موفقا ،  
فى حين أنه غير موفق ، فالتعريف على هذا يكون غير مائع حيث  
لم يمنع من دخول الكافر فيه

من أجل هذا وجب اضافة قيد ( الداعية اليها ) لتعريف التوفيق ليخرج به الكافر من هذا التعريف ، فيصبح التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة فى العبد والداعية اليها • أى والميل النفسانى المباحب للطاعة •

الرأى الثانى : للامام الأشعرى :

فسر قدرة الطاعة بأنها ( العرض المقارن للطاعة ) • وتفسير قدرة الطاعة بهذا المعنى ، يخرج الكافر لانه خارج بالقدرة ، فيصبح التعريف بهذا التفسير جامعا مانعا ، فلا يحتاج لاضافة قيد ( الداعية اليها )

ونستطيع أن نوضح الفرق بين رأى الامامين فنقول •

— اتفق الامامان على أن التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة فى العبد

— واختلفا فى تحديد معنى قدرة الطاعة :

فان فسرت القدرة ( بسلامه الآلات وصحة الأسباب ) كما هو رأى امام الحرمين ، وجب اضافة ( الداعية اليها ) أو ( تسهيل سبل الخير اليها ) فى التعريف ليخرج الكافر منه والقدرة بهذا المعنى ممكنه. وان فسرت القدرة ( بأنها العرض المقارن للطاعة ) كما هو رأى الامام الأشعرى ، فالكافر خارج من التعريف فلا حاجة لاضافة هذا القيد ، والقدرة بهذا المعنى امتثال •

إذا اتضح لك ذلك ، فلك الخيار أن تعرف التوفيق بأحد التعريفين ، فكلاهما صحيح بعد مراعاة ما ذكرنا .

والخدلان لغة هو : ترك النصرة والاعانة

وشرعا : هو خلق قدرة المعصية فى العبد

وقد يعبر عنه : بخلق المعصية نفسها

وما سبق أن ذكرناه فى التوفيق ينطبق تماما على

الخدلان بمعنى : ان فسرنا قدرة المعصية ( بسلامه الآلات وصحة الأسباب ) أضفنا للتعريف نفس القيد السابق فيصبح ( خلق قدرة المعصية فى العبد العبد والداعية إليها )

وان فسرنا القدرة بانها ( العرض المقارن للمعصية ) كما هو رأى الامام الأشعرى اكتفينا بهذا التعريف

لذا رجعنا الى قول الخاظم :

... .. موافق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن أراد بعده .

أدركنا أن مراده أن يقول : ان الله سبحانه وتعالى يهدي

بموفق من أراد من عباده أن يصل الى محبته ورضاه ، بأن يخلق

فيه القدرة على طاعته ، ويسر له سبل الخير والرشاد ، ومسا  
على العبد الا أن يأخذ فى الأسباب التى هياها الله - تعالى  
له .

أما من أراد الله إبعاده عن محبته ورضاه ، وأضله وخذله ،  
وذلك بأن يوكله الى نفسه ، ويترك نصرته ، ويختم على قلبه ،  
ويجعل الأكنة على قلبه ، ويمد فى طغيانه ، كما ورد ذلك فى  
الكتاب الكريم حيث قال - تعالى - : ( ختم الله على قلوبهم <sup>(١)</sup> )  
وقال : ( وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ) <sup>(٢)</sup> وقال :  
( ويمدهم فى طغيا نهم يعمهون ) <sup>(٣)</sup>

ونخلص من هذا الى : أن التوفيق فى رأي أهل السنة هو  
خلق قدرة الطاعة فى العبد ، فلا يقدر بعد على المعصية ،  
والخذلان هو : خلق قدرة المعصية فى العبد ، فلا يقدر على  
الطاعة

وتمبير آخر التوفيق والهداية ، والخذلان والضلال ، مسن  
خلق الله - سبحانه وتعالى - ، فيخلق الهدى فى قلب مسن  
يريد ، والضلال فى قلب من يشاء

والله أعلم

---

( ١ ) سورة البقرة آية : ٧  
( ٢ ) سورة الاسراء آية : ٤٦  
( ٣ ) سورة البقرة آية : ١٥

## الوعد والوعد

قال ناظم الجوهرة :  
 .... ..  
 ومنجز لمن أراد وعده  
 قال الشارح :

ولما اختلف الاشاعة والماتريدي في الوعد والوعد أشار الى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى —  
 ( منجز ) أى معط ( لمن أراد ) به خيرا ( وعده ) الذى سبقت به ارادته فى الأزل ، إذ المراد لايتخلف عن الارادة ،  
 لأنه لیتخلف اعطاء الموعودين لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل فى القول . وهو خلاف قوله — تعالى — : انك لاتخلف السعاده ،  
 مايبديل القول لدى ، فالثواب فضل من الله — تعالى — وعدبه المطيع فيفى له ، لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه —  
 تعالى — عنه ، بخلاف الوعد فانه لايتحيل اخلاقه ، فيجوز عليه — سبحانه وتعالى — ألايفى به من أو وعده اياه . لان  
 الخلف فى الوعد لا يعد نقضا بل يعد كرما يتدح به — والكريم اذا أخبر بالوعد فاللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على

المشيئة وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن  
يبنى اخباره به على الجزم — هذا ما ذهب اليه الاشاعره — وذهب  
الما ترديدية الى امتناع تخلف الوعيد كالوعد • وجعلوا الايات الواردة  
بعموم الوعيد مخصصة بالمؤمن المغفور له •

#### المسألة التاسعة

#### بيان حكم الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب

من الأمور الجائزة في حقه — تعالى — ما يعرف في علم الكلام  
بمسألة الوعد والوعيد •

والوعد من وعد بالثواب • والوعيد من اوعد بالعقاب ، والخلاف  
في مسألة الوعد والوعيد حاصل بين الاشاعرة والماتريدية ، حيث  
اتفقوا في الوعد ، واختلفوا في الوعيد ، واليك البيان :

اما الوعد بالثواب :

فقد اتفق الاشاعرة والماتريدية على ان الوعد بالثواب ان جاز  
تخلفه عقلا ، الا انه يجب انجازه شرعا ، بمعنى ان الله اذا وعد  
انسانا بالثواب ، فلا بد من الوفاء به ، واستدلوا على ذلك بالنقل  
والعقل :



— ٩٩ —

أما النقل • فيقوله — تعالى — : ( وعد الله لا يخلف الله  
وعدہ ) (١) ، وقوله — تعالى — : ( ان الله لا يخلف الميعاد ) (٢)

أما العقل : فلأنه لو تخلف ما وعد الله به عياده من الثواب •  
لزم على ذلك الكذب والسفه والخلف على الله — تعالى — ولكن  
اللازم باطل لأنه نقص يجب أن يتنزه الله — تعالى — عنه • فبطل ما  
أدى اليه وهو الخلف في الوعد ، وثبت نقيضه وهو ائجاز الوعد •  
أما الوعيد بالعقاب :

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على جواز تخلفه عقلا واختلقوا في  
جواز تخلف الوعيد شرعا أو عدم جوازه  
فقال الأشاعرة :

بجواز تخلف الوعيد بالعقاب واستدلوا على ذلك بقولهم :

١ — ان تخلف الوعد نقص ، أما خلف الوعيد فهو كهم يعتدج عليه  
فاعله ، فيجوز على الله لانه اكرم الاكرمين •

---

(١) سورة الروم آية : ٦

(٢) سورة آل عمران آية : ٩

٢ - أن هناك فرق بين الوعد بالشواب ، والوعد بالعقاب فالكريم  
عندما يعد بالخير يبني وعده على الجزم فيلزمه الوفاء بوعده ،  
وعندما يوعد بالعقاب يبني وعده على المشيئة ، ان شاء عاقب  
وان شاء غف وأصفح ، واللائق بكرم الكريم ألا ينفذ وعده .  
وقد قال الشاعر :  
واني وان أوعده أو وعدته  
لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

٣ - ان الوعد حق العباد على الله لأنه فضل وعده المطيع وضمن  
عطاءه فهو أولى بالوفاء . أما الوعد فهو حقه - تعالى -  
على العباد ، وصاحب الحق ان شاء غفا ، وان شاء أخذ ،  
والعفو عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف بمن هو مع كرمه  
البالغ عظيم الرحمة .  
وقال الماتريدي :

ان الوعد بالعقاب يجب انفاذه شرعا كالوعد بالشواب ، لانه  
يلزم من تخلفه مفسد كثيرة تذكر منها مثلا :

١ - الكذب فى خبره - تعالى - وهو القائل : ( ومن يمص  
الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ) (١)

فخلف وعيده هذا يعد كذبا في خبره ، والكذب في خبر  
الله محال بلاريب عند جميع المتكلمين .

٢ - تعديل قول الله - تعالى - وهو القائل : ( ما يسدل  
القول لدى وما أنا بظلام للمبيد ) (١)

٣ - تجويز عدم خلود الكافر في النار ، وهو خلاف ما قامت  
عليه الأدلة القطعية مثل قوله - تعالى - : ( والذين  
كفروا وكذبوا بأياتنا أو لك أصحاب النار هم فيها خالدون  
وغيرها من الآيات التي تجزم بخلود الكفار في النار .

وقد تناول الأشاعرة هذه الاعتراضات بدفعها حتى يسلم لهم  
مذهبهم فقالوا ردا على الماتريديه :

١ - بالنسبة للكذب في خبره - تعالى - فلا يلزم من تخلف  
الوعد ( كذب ) لأن الكريم إذا أخبر بالوعد بنى ذلك  
على دميته ، وإن لم يصح بها ، أن شاء حقه وإن شاء  
رجع عنه في الدار الآخرة ، بخلاف الوعد بالثواب فاللائق  
بكرمه أن يخبر به على الجن والدليل على ذلك قول  
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ( من وعده الله على  
عمل ثوابا فهو منجزه ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو  
بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفرله )

(١) سورة ق آية : ٢٩

(٢) سورة البقرة : ٣٩

٢ - وعن الثانى : أن التبديل الممنوع إنما هو تبديل القول فى وعيد الكفار ، أو من لم يرد الله عنه غوا ، والايصة موضع الاستشهاد محمولة على ذلك .

٣ - كما لا يلزم تجويز عدم خلود الكفار فى النار ، لان جسواز تخلف الوعيد مخصوص بما يجوز المغو عنه ، فلاينا فسى خلود الكفار فى النار ، فانه لا يجوز المغو عن الكفر بدليل قوله - تعالى - : ( ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) (١) وقد خصصت هذه الآية وقيدت العموم الذى ورد فى قوله - تعالى - : ( ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم ) (٢)

هذا رأى الأشاعرة الماتريدية فى مسألة الوعد والوعيد ، ومع اتفاقهم على أن الكافر مخلد فى النار ، وعلى أن بعض المؤمنين يغفر لهم ، الا أن الأشاعرة يقولون : ان آيات الوعيد شملت هذا البعض المغفور له ، فظهر منها تخلف الوعيد فيه .

اما الماتريدية فقالوا : ان الايات الواردة بعموم الوعيد مستثنى منها المؤمن المغفور له ، أما غير المغفور له ، فلا يسند من انفاذ الوعيد فيه ، لان الوعيد لا يجوز تخلفه .

(١) سورة النساء آية : ١١٦

(٢) سورة الزمر آية : ٥٣

—١٠٢—

ولنا أن نسأل ما ثمره الخلاف في هذه المسألة ؟

نقول : ان البعض اعتبر الخلاف في الوعيد بالعقاب خلافا  
لفظيا .

الا أننا نرى مع ما رأه شارح الجوهرة أن هذا الخلاف حقيقى  
وينبنى عليه أنه يصح أن تقول على رأى الأشاعرة في دعائك هـ  
( اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم ) .

في حين أنه لا يصح ذلك على رأى الماتريدية

أما رأى المعتزلة في هذه المسألة فقد أغفلنا ذكره اتباعا  
لمنهج شارح الجوهرة الذى لم يتعرض اليه .

والله أعلم

— ١٠٤ —

في السعادة والشقاوة

قال الناظم :

فوز السعيد عنده في الأزل . . . كذا الشقى ثم لم ينتقل

قال الشايج :

وما يجب اعتقاده أن يكون فوز السعيد : أى ظفيرة  
بحسن الخاتمة وإيمان الموافاة عنده تعالى في الأزل على  
ما ذهب إليه الأشاعرة ، والأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن  
استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي .

كذا الشقى : أى شقاوة ووقوعه في سوء الخاتمة وكهـ  
الموافاة أزلى عنده تعالى مثل سعادة السعيد .

ثم لم ينتقل كل واحد عما ختم له به ، والألزم انقلاب  
العلم جهلا وتبدل الايمان كهرا بعد الموت وعكسه بديهي  
الاستحالة .

ومراد المصنف — رحمة الله تعالى — أن السعادة والشقاوة

أزليتان أى مقدرتان في الأزل لا تتغيران ولا تبدلان .  
فالسعادة الموت على الايمان ، والشقاوة الموت على الكفر  
لتعلق العلم الأزلى بهما ، كذلك فالسعيد من علم الله في  
الأزل موته على الايمان وأن تقدم منه كهر ، والشقى من علم الله في  
الأزل موته على الكفر وأن تقدم منه أسلام ويترتب على  
السعادة الخلود في الجنة وتوابع الخلود ، وعلى

— ١٦٥ —

الشقاوة بالخلود في النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن يقول  
أنا مؤمن أن شاء الله تعالى : نظرا للمآل .

وعند الماتيرية لا يصح ذلك نظرا للحال إذ السعيد  
عندهم هو المسلم ، والشقي هو الكافر ، والسعادة الاسلام  
والشقاوة الكفر فيتصور في السعيد أن يشقى بأن يرتد بعد  
الايمان ، ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد الكفر ، فليس كل  
من السعادة والشقاوة أزليا بل تتغيران وتتبدلان .

والخلف لفظي لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم المفسير  
المعصوم ، ولا اسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة  
والماتيري لا يجوز الا رتداد على من علم الله موته على  
الاسلام ، ولا الاسلام على من علم الله موته على الكفر .

- ١٠٦ -

## المسألة العاشرة السعادة والشقاوة

هذه مسألة من المسائل التي تعد فرعاً عن تعلق اللذة  
لأفعال العباد الاختيارية كما هو مذهب الأشاعرة

والسعادة والشقاوة صفتان من صفات العبد ، أما الاسعاد  
والاشقاء فهما من صفات الله - سبحانه وتعالى - وقسود  
حصل الخلاف في هذه المسألة - أيضاً - بين الأشاعرة من جانب  
والماتريدية من جانب آخر ، وانحصر هذا الخلاف في اختلافهما  
في تفسير معنى السعادة والشقاوة واليك رأي الفريقين :

أولاً : رأي الأشاعرة .

قالوا السعادة : هي موت الشخص على الايمان ويسمونها  
موت الموافاة ، والسعيد : هو من علم الله - تعالى - ألا  
أنه يموت على الايمان ، فخاتمته وهي موته على الايمان تدل  
على أن هذا الشخص قدرت له السعادة ألا في علم الله  
تعالى وأن تقدم ايمانه كفر .

وقالوا الشقاوة هي موت الشخص على الكفر ويسمونه كفر الموافاة  
والشقي : هو من علم الله - تعالى - ألا أنه يموت على الكفر  
فخاتمته وهي موته على الكفر تدل على أنه في الأزل كان من  
الاشقياء ، وأن تقدمه ايمان .



## - ١٠٧ -

ويتضح من هذا أن السعادة والشقاوة في اعتقاد الأشاعرة ليست باعتبار حال الشخص وما هو عليه من إيمان أو كفر ، بل باعتبار ما سبق أزلا في عمله - تعالى - :

ومن هنا ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة لا يعرف إلا بعد موته ، فإن مات على الإيمان علمنا أن السعادة قدرت له في علم الله أزلا ، ومن مات على الكفر علمنا أن الشقاوة قدرت له أزلا ، فالعبرة عندهم بالخاتمة وما يترتب عليها من آثار في الآخرة من خلود في الجنة والتمتع بالنعيم المقيم ، أو خلود في النار بعذابها الأليم الدائم .

فإذا نظرنا إلى الاسعاد والاشقاء باعتبارهما صفتين لله فهما أزليتان ، وإذا نظرنا إلى السعادة والشقاوة باعتبارهما صفتين للعبيد ، فهما حادثان .

إذا علمت هذا ، فإشاعة إذا قالوا : أن السعادة والشقاوة صفتان ثابتتان لا تتغيران ولا تبدلان فقصدهم أنهما لا تتغيران ولا تبدلان عما سبق أزلا في علمه - تعالى - ، فالسعيد في علمه لا ينقلب شقيا وبالعكس ، والالتم انقلاب العلم جهلا ، وهو بديهي الاستحالة .

وهنا بهذا الاعتبار أزليتان ، أي باعتبار تعلق علم الله بأزلا بهما لا بالنسبة لوجودهما من العبد فتبته إلى ذلك .

ثانيا : رأى الماتريدي :

خالفوا الأشاعرة في تفسير كل من السعادة والشقاوة فقالوا  
السعادة : هي الإيمان في الحال ، والسعيد هو المؤمن  
في الحال ، حتى لو تقدم كفره ، فإذا مات على الكفر فقد  
انقلب شقيا بعد أن كان سعيدا .

والشقاوة هي الكفر في الحال ، والشقي هو الكافر في الحال  
وان تقدمه إيمان ، فإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيدا  
بعد أن كان شقيا .

والشقاوة هي الكفر في الحال ، والشقي هو الكافر في الحال وان تقدمه  
إيمان ، فإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا

فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة تابع لما قام به في  
الحال من إيمان أو كفر .

ويتضح مما تقدم : أن العبرة عندهم الوصف القائم بالشخص  
من الإيمان أو الكفر ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة  
يعرف من الحالة التي عليها الشخص ، وهذا بهذا الاعتبار  
وصفان حادثان يتغيران ويتبدلان .

ثمرة الخلاف :

لو تأملت الرأيين السابقين اتضح لك : أن الخلاف بين  
القرييين خلاف لفظي لا ثمرة له ، لأنهم اختلفوا في تعيين المبراد  
من لفظي السعادة والشقاوة ، في حين أنهم اتفقوا في الأحكام  
النتيجة :

— ١٠٩ —

١ - أن السعيد من مات مؤمناً ، والشقي من مات كافراً .

٢ - أن المسلم الغير معصوم يجوز أن يرتد عن الاسلام  
كما يجوز اسلام الكافر الذي لم يقدر له الشقاء أزلاً .

٣ - من علم الله موته على الايمان لا يجوز ارتداده ، ومن  
علم الله موته على الكفر لا يجوز اسلامه والا انقلب علم  
الله جهلاً وهذا معلوم الاستحالة بداهة .

واذا عدنا الى قوله الناظم :

فوز السعيد عندنا في الأزل . . . كذا الشقي ثم لم ينتقل  
فمسلّمه أن يقول :

وما يجب اعتقاده : أن فوز السعيد بالخير مقدر في علم  
الله أزلاً ، وكذا شقاوة الشقي مقدر في علمه أزلاً ، ولا يجوز  
أن يتحول السعيد عما قدر له فيكون شقياً ولا يجوز أن يتبدل  
الشقي عما قدر له أزلاً فيكون سعيداً .

وهذا تصوير لمذهب الأشاعرة . والله أعلم

## أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

قال الناظم :

وعندنا للعبد كسب كلِّه ••• به ولم يكن دُئرا فلتعسفا  
فليس مجبورا ولا اختيارا ••• وليس كلاً يفعل اختيارا

قال المشايخ :

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب فقال  
(وعندنا) أهل السنة والحق خلافا للجبرية والمعتزلة المردودة  
عليهما بقوله : فليس مجبورا الخ (للعبد) المراد به كسب  
مخلوق يصدر عنه فعل اختياري (كسب) لأفعاله الاختيارية  
والكسب : ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به أو ما  
يقع به المقدور في محل قدرته بخلاف الخلق فانه لا يقع به  
المقدور مع صحة انفراد القادر به • أو ما يقع به المقدور لا في  
محل قدرته • فالكسب لا يوجب وجود المقدور • وأن أوجب  
اتصاف الفاعل بذلك المقدور (كلِّه) به الفيد أى الزم الله  
بسببه فعل ما فيه كلفه أى مشقة • لأننا نعلم بالبرهان أن لا  
خالق سواء وأن لا تأثير إلا للقدره القديمة • وتعلم بالضرورة  
أن القدره الحادثة للعبد تتعلق بغير أفعاله كالصعود دون  
الهبوط كالسقوط فنسى أثر القدره الحادثة كسبا • وإن لم  
تعرف حقيقته • وفهم من قوله (كلِّه) رد مذهب الجبرية  
(ولم يكن) صُورا أى المقدور تأثير اختراع وإيجاد له، ومراد

الناظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسبا لأفعاله  
يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجودا وخالقا لها وإنما له  
فيها نسبة الترجيح كالليل للفعل أو الترك والأصل في ذلك  
قوله - تعالى - : ( وخلق كل شيء فقدره تقديرا )

( والله خلقكم وما تعملون ) ولو كان العبد خالقا لأفعاله لكان  
عالمًا بتفاصيلها ، واللازم باطل فاللزوم كذلك ( فلتعرفا ) هذا  
الحكم الخفي الإدراك مع ظهوره عند مثبت الوجدانية المحضنة  
لله - تعالى - وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا في  
المبيضة بيده ، وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس .

وما منعني أن أشج عليها إلا غيبة الأصل عني كما نبه  
على ذلك بطرد أصله وفهم من قوله : ولم يكن مؤثرا رد مذهب  
المعتزلة ، ولكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في مقام رد المذهب  
الفاسد ، فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله  
( فليس مجبورا ) أي وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد  
باختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا ( ولا اختيارا ) لـ  
في صدور جميع أفعاله عنه التي من جعلتها الكسب السابق كما  
زعموا أنه متبع لظهورها كخيوط معلق في الهواء تيلة الرياح يميننا  
وشمالا ، فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنزلة الجادات لا  
تتعلق بها قدرة لا إيجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا أكسابا .

فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادرة عن اختياره وبعضها

الأخر عن اضطراره لما يجد كل عاقل من الفرق الضروري بين  
 حركتي يد المرتضى الارتعاشية والارادية حال تناول بعض الاشياء  
 وأشار الى رد مذهب المعتزلة بقوله والواجب اعتقاده أيضاً أن  
 العبد ليس كلاً يفعل اختياري لا يخلق كل فرد فرد من  
 جزئيات فعله الاختياري للاجماع على أنه لا خالق غيره - سبحانه  
 وتعالى - واستناد جميع الممكنات الى قدرته - تعالى - وادادته  
 وعلمه الأزليان ، وعلم من وجوب اغتراده - تعالى - بالخلق  
 بالاختيار ، ونهى تأثير المبدع فيما يشره من الأفعال بطلان  
 دعوى : أن شيئاً يؤثر بطبيعته أو بقوة فيه وإنما الله تعالى  
 يحسب جرى العادة بخلق ذلك الأثر عندئذ لأنه كالستر عند  
 اللبس والرى عند الشرب ، والاحتراق عند مماسة النار

- ١١٣ -

## السؤال الحادية عشر

### أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الحديث عن صفات الله - تعالى - شرع في هذه السأله في الكلام عن أحد متعلقات خلق أفعال العباد الاختيارية ، أي الأفعال التي يتمكن الفاعل من تركها عند أرادة فعلها . وخص هذا النوع من الأفعال بالحديث لما سبق أن علمنا أن النوع الثاني منها وهي الأفعال الاضطرارية لا نزاع في أنها مخلوقة لله - سبحانه وتعالى - .

وسأله خلق أفعال العباد الاختيارية نشأ الخلاف فيها نتيجة لعاملين :

الأول : أن أداتها تتعارض وتتعارض فالأداة العقلية متباينة وظواهر النصوص مختلفة على النحو الذي سيتضح لنا جليا بمشيئة الله .

الثاني : الخلاف في تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يحط من هذا الكمال .  
وحاصل هذه السأله دار حول الاجابه عن هذا السؤال

إذا كان الله - تعالى - خالقا للعبد وخالقا لفعله كما عرفنا ذلك من رأى الأشاعرة ، فكيف يحاسب العبد على أفعاله ، أو ما هو الأساس الذي يقوم عليه التكليف بالأعمال ، وكيف يعاقب هذا على فعله ويثاب الآخر ؟ أو هل أرادت حصة

- ١١٤ -

تعمل ما تشاء وتترك ما تشاء أم أنا مجبرون في الحقيقة على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره ؟ وغير ذلك من الاسئلة كثيرة تدور حول هذا المعنى .

المواقع أن هذه مشكلة المشاكل التي أثارها الانسان من قديم الزمان ، وشغلت الفلاسفة قديما وحديثا ، وأطلقت عليها سميات كثيرة فسميت بالجبر والاختيار ، وحرية الإرادة ، والقضاء والقدر ، ومسئولية العباد عن أفعالهم ، ومشكلة التكليف وغير ذلك .

ولما جاء الاسلام ، وحث الانسان على الفكر والنظر اثبتت هذه المشكلة رغبة في العثور على أجابة شافية كافية لهذه الاسئلة وغيرها ، والمطلع على أمهات الكتب التي صنف في علم التوحيد يجد أن مسألة (أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف) لاقت اهتماما من كافة المتكلمين قديمهم وحديثهم ، ومن الخير أن نحصر الخلاف في هذه المشكلة بين فرق ثلاث :

الجبية ، المعتزلة ، وأهل السنة ، ومن الخير أيضا أن نذكر بشيء من التفصيل رأى هذه الفرق في المشكلة موضوع البحث فنقول :

أولا الجبية :

وهم الجهمية أصحاب جهم ابن مفسوان الترمذى ، هؤلاء ذهبوا الى أن الله - تعالى - قدر أزلا أفعال العباد ،



فلا بد أن تصدر هذه الأفعال عنهم بقدرة الله وحده ، وأن الله يخلق في العباد الأفعال كما يخلقها في الجماد ، فلا تعلق لها بالعبد أصلا لا أيجادا ولا اكتسابا .

وعلى هذا : فالعبد عندهم مجبور جبرا مطلقا ، ليس له إرادة حرة في اختيار أفعاله ، ولا قدرة على خلقها ، فهو كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ، أو كالخشب بين يدي الأمواج تقذف بها الأقدار حيث أرادت فأفعاله لا يختار لأفعاله الاضطرابية سواء بسواء ، بمعنى أنه مضطر في جميعها إلا أنها تنسب إليه على سبيل المجاز كما تنسب إلى الجمادات فكما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، اشرفت الشمس ، كذلك يقال : كتب محمد ، قضى القاضي ، أطاع فلان ، كلها من نوع واحد على طريق المجاز .

والثواب والعقاب أيضا جبر كما أن الأفعال جبر ، فالله تعالى - قدر لفلان فعل كذا وقدر له أن يثاب وقدر على الآخر المصيبة وقدر له أن يعاقب .

### أدلة الجبرية

استدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول ففي جانب النقل استدلوا بالآيات الدالة على عموم الخلق ، مثل

قوله - تعالى - : ( الله خالق كل شيء ) <sup>(١)</sup> وقوله - تعالى - : ( الله خلقكم وما تعملون ) <sup>(٢)</sup> وقوله - تعالى - : ( ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ) <sup>(٣)</sup> وقوله - تعالى - : ( ومن يرد أن يضل نفسه يجعل صدره ضيقا حرجا ) <sup>(٤)</sup> وغيرها من الآيات :

وفي جانب العقل قالوا :  
أن فعل العبد أما أن يكون مخلوقا لله وحده ، أو للعبد وحده ، أو لهما معا ، أو لا لله ولا للعبد .

أربعة أقسام عقلية لا يخرج المفعول عن كونه واحدا منها ،  
- الأربع منها باطل ، لاستحالة وجود الفعل بدون فاعل .  
- والثالث باطل لأنه يلزم عنه اجتماع مؤثرين ( قدرة الله وقدرة العبد ) على أثر واحد ، واجتماع مؤثرين على أثر واحد معلوم الاستحالة .

- والثاني باطل : لأن الأدلة العقلية والنقلية قضت بأن المؤثر في جميع الأشياء هو الله - سبحانه وتعالى - فلو قلنا أن قدرة العبد موجدة للفعل ، لزم عن ذلك اخراج بعض الأشياء عن قدرة الله - تعالى - وهذا أمر يتعارض مع كونه - تعالى - على كل شيء قدير .

---

(١) سورة الزمر آية : ٦٢ (٢) سورة الصفات آية : ٩٦  
(٣) سورة البقرة آية : ٧ (٤) سورة الانعام آية : ١٢٥

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة ، ثبت صحة القسم الأول منها وهو  
( أن الأفعال موجودة بقدرة الله ) وهو ما نقول به ، فليس  
للعبد تأثير ما في أى فعل ، فيكون مضطرا في جميع أفعاله

### مناقشة رأى الجبرية

هذا الرأى ظاهر الفساد والبطلان ، لأن الجبرية يرأىهم  
هذا يهبطون بالانسان الى مرتبة تماثل الجماد ، وتلك  
مرتبة يأبأها كل عاقل ولا يقبلها على نفسه ، فضلا عن  
أن دعوتهم هذه تدعوا الى التعميل وترك العمل والركون  
الى القدر، ومن ناحية أخرى أن هذا الرأى يلزم عنه اللوازم  
الآتية :

- ١ - أن قولهم : أن العبد مضطرا في جميع أفعاله ، تبطله  
الضرورة العقلية ، والمشاهدة الحسية ، لأن كل انسان  
منا يدرك الفرق بين فعله الاضطراى كحركة يده عند  
الرمشة ، وفعله الاختيارى كتوجيهه لزيارة عزيز لديه ،  
غلاول لا قدرة له على الحركة ولا ايقافها ، والثاني  
بخلافه ومن هنا يتضح أن افعال العباد بعضها صادر  
عن اختيار وبعضها الآخر صادر عن اضطرار ، وقد اجمع  
المعلاء على ذلك .

٢ - أن رأيهم هذا لو سلمناه لأبطل الفائدة من التكليف وإرسال الرسل ، ونفى المعنى من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، إذ كيف يصح أن يجازى الله الإنسان على شيء لم يكن لقدرة وإرادته دخل في فعله أو عدم فعله ؟

٣ - لو استوت الأفعال كلها كما يقول الجبريون لبطل تغريق الشرع بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية ، وللبطل أيضا التكليف ببعضها دون البعض الآخر ، لأن الأفعال كلها على هذا الرأي لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف إذا بشيء منها لقوله - تعالى - : ( لا يكلف الله نفسا الا وسعها ) (١)

**ثانيا : المعتزلة :**

ذهب أكثر المعتزلة مذهباً آخر يخالف مذهب الجبرية فقالوا أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم بقدره خلقها الله وأودعها فيهم ، فهي واقعة بقدره العبد واختياره على سبيل الاستقلال ، وليس لقدرة الله وإرادته أى دخل في إيجادها فالعبد عندهم حنفى اختيار أفعاله

**أدلة المعتزلة**

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل .

- أما أدلتهم من النقل ، فكان عبادها الآيات القاسية

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦

التي تسند الأفعال للعباد مثل قوله - تعالى - (فويل  
للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله<sup>(١)</sup>)  
ومثل قوله - تعالى - (من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فلنفسه<sup>(٢)</sup>)  
وقوله - تعالى - (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر<sup>(٣)</sup>)

- أما أدلتهم العقلية فقالوا :

- ١ - لو لم تكن قدرة العبد موجدة لفعله ، لما صح أن  
يُناب عليه أو يعاقب ، والتالي معلوم البطلان إذ كيف  
ثياب أو يعاقب على فعل غيره ، فالقدم مثبته
- ٢ - لو كانت الأفعال الاختيارية لا يباشرها العبد بثبته  
بل كانت من الله - تعالى - لبطل التكليف ، إذ  
لو لم يكن العبد قادرا على أن يفعل ولا يفعل ما  
صح عقلا أن يقال له : افعل هذا ولا تفعل ذاك .
- ٣ - اننا نعتقد الكمال لله ، بل أن كمال الله فوق كل  
كمال يمكن أن يتصوره عقل الانسان ، وإذا فالكامل  
الى ابعد غايات الكمال ، والخير الى ابعد ما يمكن  
أن يتصور من الخير لا يمكن أن يكون قادرا أو ميذا  
لخلق القبيح والشر والاثم الذي يضر به العالم منسذ  
أول عهده بالوجود والا استلزم ذلك أن يكون الله  
جاهلا ، لا يعرف أن هذا قبيح ، وكل ذلك محال  
في حق الله - تعالى - فوجب أن يكون العبد خالقا  
لهذه الأفعال ، ولا دخل لقدرة الله فيها .

(١) سورة البقرة آية ٢٩ (٢) سورة فصلت آية : ٤٦

(٣) سورة الكهف آية : ٢٩

## مناقشة رأى المعتزلة

لاشك أن رأى المعتزلة فيه مغالاة في إطلاق حرية العبد واستقلاله في خلق أفعاله ، وفرض وجود من يستقل بأفعاله في هذا الكون أمر لا يليق في حق الله خالق الكائنات - سبحانه وتعالى - .

وقد تناول الأشاعرة الأدلة التي ساقتها المعتزلة بالرد بما يثبت ضعفها ، ومن هذه الردود :

١ - ان أدلتكم هذه كلها تلزم لو كان العبد مجبوراً لا قدرة له أصلاً ، فهي ترد على الجبوتة لا علينا ، لأننا لا ننفسى قدرة العبد ولا تعلقها ، وانما تنفى تعلقها على جهة التأسيس فقط .

٢ - ما استدللتم به من الآيات القرآنية مثبت لدعواكم - الا اني هذه الآيات عورضت بالآيات التي تنفي العميم مثل قوله تعالى - : ( الله خالق كل شيء ) وقوله - تعالى - ( الله خلقكم وما تعملون ) ، فضلاً عن أن البرهان العقلي قام على خلاف ما تنهت ظاهراً هذه الآيات ، فوجب تأويلها ليم التطابق بين العقل والنقل .

٣ - أن الأعمال الصالحة أمارت السعادة فقط ، وترتيب السعادة عليها عادي ، فلم المدح أو الذم ، ولزم الثواب والعقاب

على الفعل ليس لزوماً عقلياً كما تعتقدون ، بل هو لزوم  
عادي ، واللوازم العادية تترتب على ملزوماتها من غير  
أن يرد سؤال .

فكما لا يقال : لم جعل الله الاحراق عيب النار كذلك  
لا يقال : لم جعل الله الثواب والعقاب مترتبين على الأفعال  
حيث لا يوجد الفعل الى وجوب ثواب المطيع ، ووجوب  
تعذيب المعاصي ، لأن الله مالك يتصرف كيف شاء .

٤ - أما مسألة خلق الخير والشر ، فقد علمنا أن الخير والشر  
كل منهما مخلوق لله ، ألا أن الأدب في مخاطبة الذات  
- الالهية يقتضي أن ننسب الخير الى الله ، والشر الى  
أنفسنا مع الاعتقاد أن الكل مخلوق لله - تعالى - .

٥ - لو سلمنا صحة رأيكم للزمت عنه لوازم كثيرة تهتت بطلانها  
أ - يلزم عنه أن ما أراد الله وجوده من أفعال العباد  
واقع قطعاً وما أراد الله عدمه لم يقع قطعاً ، فلا قدرة للعبد  
على شيء منها أصلاً .

ب - أن ما علم الله وجوده من أفعال العباد فهو واجب  
الصدور عن العبد ، وما علم الله عدمه من العبد  
فهو مستحيل الصدور عنه ، ولا انقلب علم الله جهلاً وانقلاب  
علم الله جهلاً معلوم الاستحالة ، وإذا استحال ذلك  
بطل الاختيار قطعاً .

ونظرة الى الأقوال السابقة • يتبين لك فساد مذهب  
الجبرية • كما يتضح لك ضعف مذهب المعتزلة • فالجبرية  
مربوا في نفهم لقدرة العبد • والمعتزلة فربوا في إطلاقهم  
لحريته •

أما أهل السنة أو الأشاعرة • فقد حاولوا أن يأتوا بقول  
وسط بين الإفراط والتفريط • أى بين ما قالت به الجبرية  
وبين ما اعتقده المعتزلة •

ومحاولة الأشاعرة هذه قامت على إثبات شيء للإنسان في إيجاد  
الفعل • فقالوا : أن للإنسان كسباً • ولستمع لناظم الجوهرة  
وهو يصور رأيهم فيقول :

وعندنا للعبد كسب كلفا ••• به ولم يكن مؤثرا فلتعرفنا  
فليس مجبوراً ولا اختياراً ••• وليس كلا يفعل اختياراً

أى وعندنا معشراً هل السنة لكل مخلوق يصدر عنه فعل  
اختيارى كسب بسببه كلفه الله بكافة التكاليف • الا أن هذا الكسب  
لم يكن مؤثراً تأثير إيجاد في أفعاله فاعرف ذلك •

وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد لفعله الاختيارى • فاعتقد  
أن العبد ليس مجبوراً كما قالت الجبرية • وليس مختاراً مطلقاً  
كما ذهب الى ذلك المعتزلة بل أمر بين الامين •• ولنعرض رأي  
أهل السنة تفصيلاً •



### تصوير رأى أهل السنه

قالوا : ان أعمال العباد الاختيارية مخلوقة لله - تعالى -  
وليس للعبد وقدرته علاقة بها الا على سبيل الكسب • بمعنى  
ان الله - تعالى - موجد للفعل • والعبد كاسب له وينصف  
به • وهذا الكسب هو مدار التكليف والثواب والعقاب •

فالأشاعرة أثبتوا الخلق والايجاد لله - تعالى - وأثبتوا  
للعبد كسبا • فلا بد من بيان معنى الكسب فنقول :  
اختلف الأشاعرة في تفسير الكسب • على النحو التالي :

١ - بعض الأشاعرة توقف في تصوير الكسب • وقالوا :  
أنه مثل التشابه الذي نؤمن به • ولا ندرك معناه • فإذا  
وقع الفعل من العبد • فان قدرة الله - تعالى - تتعلق  
به على وجه التأثير والايجاد • وقدرة العبد تتعلق به على  
وجه الكسب • وجهه : علاقة النفس بالفعل كعلاقة الشاهد  
بالله - تعالى - حيث قال : ( لها ما كسبت وعليها ما  
اكسبت ) (١) وقال : ( يعلم سرهم وجههم ويعلم ما تكسبون )  
ومراد هذا البعض أن يقول :  
نحن نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله - سبحانه - ولا  
تأثير الا لقدرة - تعالى - • ونعلم بالضرورة أن قدرة  
العبد الحادثة تتعلق ببعض أفعاله •

---

(٢) سورة الأنعام آية : ٣

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦

ولما بطل الجبر المحض بالضرورة ، وبطل كون العبد خالقا  
لأنه بالادلة ، وجب التوسط في العقيدة ، فأثبتنا أن  
أعمال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله اختراعا ، وبقدرة  
العبد بوجه آخر من التعلق ، يعبر عن هذا التعلق بالاكتمال  
الذي نجده من أنفسنا ولا تصرف حقيقة معرفة واضحة تفصيلية  
وليس يضيرنا أن ينقصنا أن نجعل هذا الوجه على التفصيل .

فان قيل : قولكم ان فعل العبد واقع بقدرة الله اختراعا ، ومقدر  
العبد كسبا ، يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد  
واجتماع مؤثرين على أثر واحد معلوم الاستحالة

قلنا : ان فعل العبد وقع بقدرتين ولكن من جهتين  
مختلفتين ، فيدخل تحت قدرة الله بوجه الخلق  
وتحت قدرة العبد بوجه الكسب ، ولا استحالة  
في ذلك مادامت الجهة قد اختلفت .

وحاول البعض الآخر من الأشاعرة تحديد معنى الكسب ،  
وأورد ( عبد السلام اللقاني ) شاح الجوهرة تعريفين للكسب  
أحدهما : أن الكسب ما يقع به المقدر بلا صحة انفراد القادر  
به . وهو بخلاف الخلق ، فان الخلق ما يقع به  
المقدر مع صحة انفراد القادر به .

والثانى : هو ما يقع به المقدور فى محل قدرته ، وهو —  
أيضا بخلاف الخلق ، فالخلق ما يقع به المقدور  
لا فى محل قدرته .

ومعنى الكسب فى التعريف الأول : هو الشئ الذى يقع  
به الفعل الاختيارى من غير صحة كون القادر وهو العبد يفرد  
بذلك الفعل عن طريق المشاركة فى الایجاد ، اذلا تأثير منه  
بوجه ما ، وانما له مجرد القارئة والمصاحبة للفعل من غير تأثير  
والخالق، — سبحانه — منفرد بالفعل وبمعموم التأثير .

وفى التعريف الثانى يثبت مشاركة العبد فى ايجاد الفعل فى  
كونه محلا له . فينتفى تأثيره أيضا .

فيكونه الكسب على كلا المعنيين — مادام قد انتفى تأثيره —  
أمرا اعتباريا فقط .

ولو تأملت هذين التعريفين وغيرها مما قاله الأشاعرة ، لم  
يتبين لك منها حقيقة الكسب الذى يقصدونه ، فحقيقته غامضة  
خفية ، اضطر الأشاعرة اليها لحل مشكلة أعمال العباد وعلاقتها  
بالتكليف ، ولشدة خفاء هذه الفكرة وغوضها أصبحت مثلا يضرب  
للشئ البالغ الخفاء فيقال ( أخفى من كسب الأشعرى ) .

وفضلا عن خفاء حقيقة الكسب الذى أسنده الاشاعرة للعبد

فليس له قيمة حقيقية ، بمعنى أن هذا الكسب لا يجمعـــــــــــــــــل  
للإنسان وقدرته أثرا حقا في خلق فعله الاختياري وإيجاده لأن  
الإنسان له وقدرته العبد التي سماها الأشاعرة بالكسب مخلوقا لله  
لله - تعالى - وحده .

وإذا كان الأمر كذلك ، فنحن لا نرى كبير فرق بينه وبين  
مذهب الجبرية ، مادام الفصل في النهاية عندهم مخلوق لله  
- تعالى - فرأيهم يقضى في النهاية إلى القول بأن العبد مجبور  
على اكتسابه ، ولقد فطن بعض متأخري الأشاعرة إلى هذا وصرحوا  
بما يقرب من الجبر فمثلا يقول الهاجوري في شرحه للجوهرية ( ليس  
للعبد تأثير ما ، فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا ) فان قيل :  
إذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهري .

أجيب : بأنه - تعالى - لا يسأل عما يفعل ، ولذلك  
قال سيدى إبراهيم الدسوقي : ( من نظر للخلق بعين الحقيقة  
عذبتهم ، ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتتهم ، فالعبد مجبور  
في صورة مختار ) .

ما زالت المشكلة قائمة ، كيف يمكن محاسبة العبد على أفعال  
وقد ابطالنا مذهب الجبر الذي قال به الجبرية وحامت حوله  
الأشاعرة ، ومذهب المعتزلة القائل بالاختيار المطلق تناولنا  
بالنقد .

ربما نجد الحل عند الماتريدية ، الذين وضعوا حلا آخر  
لنلك المشكلة ، اعتبروه الحل الوسط بين الجبر والاختيار فقالوا .

أن للعبد كسبا يصح التكليف ويكون أساسا للثواب والعقاب  
ولكن معناه عندنا هو : العزم والتصميم على الفعل .

وبيان ذلك : أن كل فعل اختياري يقوم العبد بأدائه  
يمر بمراحل ثلاث :

المرحلة الاولى : ميل ورغبة من خلق الله - تعالى - .  
المرحلة الثانية : عزم وتصميم من خلق العبد وإيجاده  
المرحلة الثالثة : وجود الفعل بقدرة الله

فتكون قدرة العبد هي المؤثرة في العزم والتصميم ، ويقولون  
لما رأينا في الجبر ضروريا نلبينا خلق العزم والتصميم إلى العبد فإذا  
عروضنا بالنصوص الدالة على أن الله موجد

لجميع الأشياء . قلنا : أن هذه النصوص العامة مخصصة بالآيات  
التي تدل على نسبة الأعمال للعباد ، ومخصصة أيضا بالعقل  
الذي يقضى بضرورة نفي الجبر ، فضلا عن أن اثبات تأثير قدرة  
العبد في العزم والله يعجز كلف في تصحيح التكليف .

### مناقشة رأى الماتريدية

الماتريدية انتهوا الى اثبات تأثير قدرة العبد في أفعاله الاختيارية ، وخصروا هذا التأثير كما علمت في العنبر التسميى فقط .

ومن هنا يتضح لك أنهم وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه آخر .

فوافقوهم في اثبات التأثير لقدرة العبد في أفعاله الاختيارية . وخالفوهم في أن تأثير قدرة العبد في بعض أفعاله وهو العزم والتسميى ، في حين أن المعتزلة أثبتوا تأثير قدرة العبد في كل جزء من أفعاله .

وعلى هذا فرأيهم ان لم يفسر بقول المعتزلة فهو قريب منه وقد علمنا أن رأى المعتزلة مرفوض .

### المذهب المختار

بعد أن استعرضنا آراء الفرق الاسلاميه في أفعال العباد الاختيارية ، ووجدنا هذه الآراء ، فأنتا نرى الحل في هذه المسألة فيما ذهب اليه السلف الصالح ، وحققوا أهل السنة — كلام الحريين ، وأبى اسحاق الاسفرايينى وغيرهما في أفعال العباد

وهو : —————

أن الله — تعالى — خلق الانسان ، وخلق له قدرة وإرادة —  
القدرة خلقت للتأثير والإيجاد ، والإرادة خلقت للتخصيص ، فالعبد  
مختار في فعله بإرادته ، وموجد له على الحقيقة بقدرته التي خلقها  
الله — تعالى — فيه ، فأفعال العباد الاختيارية على هذا مخلوقة  
للعباد ، وواقعة باختيارهم .

ولا يلزم من هذا الرأي ، اثبات خالق غير الله — تعالى —  
وهو الأمر الذي دفع الجبهة إلى القول بالجبر ، لأن الله — تعالى —  
جعل العبد فاعلاً ومحدثاً لفعله وأقدره على ذلك ، ولا بد أن  
يأتى فعل العبد موافقاً لإرادة الله ومشئته ، قال — تعالى — :  
(وما تشاءون إلا أن يشاء الله (١) ) .

كما لا يشبه هذا الرأي بذهب المعتزلة ، لأن المعتزلة  
أثبتوا الاختيار المطلق للعبد ، ونفوا أى تأثير لقدرة الله — تعالى —  
في أفعال العباد إيجاباً أو منعاً .

أما الرأي المختار فيثبت أن فعل العبد يتأتى وفقاً لمشيئته  
الله ، وقدرة العبد وأن كانت مؤثرة في خلق الفعل وإيجاده لكنها  
غير مستقلة بالتأثير ، فقد تمنعها قدرة الله — تعالى — عن  
التأثير في مقدورها ..... والله أعلم

## الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال المباد

قال ناظم الجوهرة :

فان يثبنا فيمحض الفضل . . وان يعذب فيمحض المدل

قال الشارح :

ثم فرع على وجوب انفراده — تعالى — بخلق أفعال المباد وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب فقال : اذا علمت أنه — سبحانه — هو الخالق لأفعالنا وحده خيرا كانت أوشرا ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة في أفعالنا ، فاعتقد أنه — تعالى — ان يثبنا على الخير والطاعة فثابته انما هي ( فيمحض الفضل ) أى بفضله الخالص وهو الاعطاء عن اختيار لا عن ايجاب كما يقوله الحكماء ، ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة ( وان يعذب فيمحض المدل ) أى فتعذبية بمدله الخالص وهو وضع الشيء في محلين غير اعتراض على الفاعل ، فليس ظلما ولا جورا ولا واجبا عليه — تعالى — أن يفعل ، لان جميع الكائنات التى — من جبلتها الثواب والعقاب مملوكة له — تعالى — ناشئة عن قدرته وادارته ، فليس لهما سبب على وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له — تعالى — تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو انعكس ولالتهما أو أثاب أو عاقب بلاسبق امسارة لكان ذلك منه — تعالى — حسنا لايسأل عما يفعل ، الا أن الخلف فى الوعد نقص لايجوز أن ينسب اليه تعالى فيثيب



- ١٣١ -

المطيع البتة انجازا لوعده ، بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضيل  
وكرم ، يجوز استناده اليه - تعالى فيجوز ألا يعاقب الماصي .

— ١٣٢ —

## المسألة الثانية عشر

الثواب والمقاب وعلاقتها بأفعال العباد

~~~~~

علمنا مما سبق رأى أهل السنة فى أفعال العباد الاختيارية حيث ذهبوا الى أنه — سبحانه وتعالى — هو الخالق لأفعالنا الاختيارية خيرا كانت أو شرا ، وليس لقدرة الخلق إلا الكسب بمعنى أن الله — تعالى — هو جد لهذه الأفعال ، والمميد كاسب لها ، ومتصف بها .

ومسألة ( الثواب والمقاب ) فرع عن مسألة أفعال العباد ووجه التفرع ، أنه لم يحصل من العباد خير يستحقون به ثوابا ولا شر يستحقون به عقابا . ولقد صور لنا ناظم الجوهرة وأهل السنة فى هذه المسألة بقوله :

فان يثبنا فبمحض الفضل . . . وان يعذب فبمحض المدل

ومراد أن يقول : اذا علمت ما سبق ، فاعتقد أنه — تعالى — ان يثبنا على الخير والطاعة ، فاثابته لنا انما هى بفضل المحض أى الخالص ، وان يعذبنا فبمدله المحض أى الخالص .

فما معنى الفضل المحض ، والمدل المحض نقول :

الفضل المحض أى الخالص وهو : المطاء عن اختيار كاسب والمدل الخالص هو : وضع الشئ فى محله من غير اعتراض على الفاعل وهو ضد الظلم الذى هو : وضع الشئ فى غير

محله مع الاعتراض على فاعله

إذا علمنا هذا فنقول : ان الخلاف في هذه المسألة حصل بين المعتزلة — الفلاسفة أو الحكماء أهل السنة واليك آراء هذه الفرق الثلاث بشيء من التفضيل :

أولاً : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول : بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدره خلقها الله — تعالى — فيه — فالأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال والاختيار .

والثواب مترتب على طاعة العباد ، لان الطاعات كلفنا الله بها فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله . فالثواب واجب على الله — تعالى — لكونه نفعاً مستحقاً للعباد في مقابلة عملهم فلو تخلف الثواب عن الطاعة عد ذلك ظلماً وقيحاً ينتزه بالله — تعالى — عنهما .

وإذا اقترن العبد بمعصية ، ولم ينب ، فيجب على الله — تعالى — عقابه جزاء عنها ، لان في ترك العقاب تسوية بين المطيع والمعاصي ، واغراء للمعاصي على اقتراف المعاصي . فالثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتى التزم الله — تعالى — به .

## ثانيا : رأى الحكماء :

ذهبوا الى أن الأسباب تؤثر فى مسبباتها بطبيعتها والطبائع سبب  
والثواب مسبب عنها ، وكذلك المعصية والعقاب

فالطاعة ينشأ عنها ايجاب الثواب على الله — تعالى — ،  
والمعصية ينشأ عنها ايجاب العقاب .

فالمعتزلة : قالوا بوجوب ثواب المطيع ، ووجوب عقاب العاصي  
على الله — تعالى — . والحكماء قالوا : بالايجاب ، فما  
الفرق بين الايجاب ، والوجوب ؟

نقول :

— الايجاب معناه : وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل  
بحيث لا يتمكن من الترك أصلا ، والمراد به هنا صدور الأشياء عن  
الله — تعالى — عن طريق العلة والمعلولية ، فلو حصلت الطاعة  
نشأ عنها بطريق التعليل الثواب ، ولو حصلت المعصية نشأ عنها  
بطريق التعليل العقاب ، وعلى هذا رأى فאלله — سبحانه  
وتعالى — لا يملك منع الثواب أو منع العقاب ، حيث لا اختيار له .

— الوجوب : ضرورة حصول الشيء من غير أن يكون معلولا ،  
ومعنى هذا أن الثواب لابد من حصوله من الله — تعالى —  
لأنه لو لم يفعل له للنم على ذلك أن يتصف بالظلم أو القسح ،

- ١٣٥ -

والله - تعالى منزله عنهما • والعقاب كذلك فالثواب والعقاب عند المعتزلة كلاهما حتمى واكيد لان كلا منهما واجب عليه - تعالى - • الا أن الله يملك أن يمنع الثواب أو العقاب لأنهما واجبان عليه باختياره •

### رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - • حتى الطاعة والمعصية مخلوقتان لله - تعالى - أيضا • فالعبد والحال كذلك لم يفعل خيرا حتى يستحق عليه ثوابا • ولا شرا حتى يستحق عليه عقابا •

وعلى هذا : فثواب الطائعين فى الآخرة بفضل الله الخالص عن اختيار كامل • لا عن ايجاب كما قال الحكماء • ولا عن استحقاق للعباد ووجوب عليه - تعالى - فى مقابل عملهم • كما قال المعتزلة • ويدل لهذا ذهب الأشاعرة أن الطاعات من العباد وان كثرت • لا تنفى بشكر بعض ما أنعم الله به عليهم من النعم التى لا تنصى • والخيرات التى لا تنصر • فكيف يتصور استحقاقهم عوضا على هذه الطاعات •

وكذا عقاب العصاة • انما هو بعدله الخالص • لأنه - تعالى - يتصرف فى ملكه الخالص •

فالطاعة لا تكون سببا فتستلزم الثواب ، والمعصية لا تكون سببا  
فتستلزم العقاب ، لكنهما امارتان فقط ، بمعنى أن الطاعة تدل  
على الثواب لمن أطاع ، والمعصية تدل على العقاب لمن عصى .  
حتى لو عكس الله — تعالى — دلائلتهما بأن قال : — من  
أطاعني عذبتني ، ومن عصاني أثبتته ، لكان ذلك منه حسنا ،  
فلا حرج عليه لا يسأل عما يفعل .

هذا ما يقرره العقل ، أما من ناحية الشرع ، فقد عرفنا  
أن الوعد بالثواب لا يجوز أن يتخلف شرطا ، أما الوعيد بالعقاب  
فيجوز الخلف فيه لأنه كرم وفضل كما سبق أن فصلنا ذلك في  
مسألة الوعد والوعيد .

والله أعلم .

— ١٣٢ —

## الصلاح والأصلح

قال : ناظم الجوهرة :

وقولهم ان الصلاح واجب      عليه زور ما عليه واجب  
ألم يروا إيلامه الأطفالا      وشبهها فحاذر المحالا

قال : الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة في كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال ( وقولهم ) أى المعتزلة — وان لم يتقدم لهم ذكر لشبهة هذا المذهب عنهم — ( ان الصلاح ) يعنى فعله بالعباد ( واجب عليه ) تعالى فتكره بخل وسفه يستحق به — الذم وفعله حكمة ومصلحة يستحق بهما المدح ( زور ) خبر المبتدأ — أى مزين الظاهر فاسد الباطن — فهو باطل — لأنه لو وجب عليه — تعالى — الأصل لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالمعذاب الأليم المخلد — سيما المبتلى في الدنيا بالأصقام والمحن والآفات — وأيضا لو وجب عليه — تعالى — الأصل لما بقى للتفضل مجال ولم يكن له — تعالى خيرة فى الانعام — وهو باطل — لقول — تعالى — : ( وريك يخلق ما يشاء ويختار ) ( ويختص برحمته من يشاء ) ( ما ) أى أى ( عليه ) — تعالى — لخلق شئ ( واجب ) من فعل أو ترك ، لأن أفعاله كلها جائزة

بالنظر الى ذاتها ، وافعة على وجه الاحسان والفضل ؟ أى  
 على وجه المؤاخذة والعدل ، لا يجب منها شئ عقلا ولا يستحيل  
 ولأنه — سبحانه — فاعل بالاختيار • فلو وجب عليه فعل أو  
 ترك لما كان مختارا فيه لأن المختار : هو الذى يتأتى منه  
 الفعل والترك • ونبه على فساد ما ذكر بقوله ( ألم يروا )  
 أى المعتزلة بابصارهم ( ايلامه ) تعالى ( الأطفال ) جمع  
 طفل • وهو من لم يبلغ الحلم ( وشبهها ) كالدواب والعجزة  
 فانه لانفع لهم فى انزال الأسقام بهم ( فحاذر المحالا ) أى  
 احذر عقاب الله — تعالى — النازل بهم على ضلالهم •



— ١٣٩ —

## المسألة الثالثة عشر

### فعل الصلاح والأصلح للعباد

فعل الصلاح والأصلح للعباد ، من الأمور الجائزة في حق الله — تعالى — ، كما أنها من مسائل علم التوحيد التي جرى حولها النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، حيث انفرد المعتزلة بالقول بها ، حتى كادت أن تكون علما على مذهبيهم ، ولذا رأينا ناظم الجوهرة يقول : ( وقولهم ) دون أن يتقدم ذكر ( المعتزلة ) وهم عائد الضمير لشبهة هذا المذهب عنهم .

والمراد بالصلاح : ما قابل الفساد ، كالإيمان في مقابل الكفر .

والمراد بالأصلح : ما قابل الصلاح في علو المرتبة ، فاعلى الجنة أصلح من أسفلها .

### رأى المعتزلة :

قالوا : لما كانت أعمال الله — تعالى — محللة ، ويقصد منها الى غاية وهي نفع العباد ، فاذا كان هناك أمران أحدهما صلاح للعباد والآخر فساد ، وجب على الله — تعالى — أن يفعل الصلاح منهما وإذا كان هناك أمران أحدهما صلاح لهما والآخر أصلح منه ، وجب على الله — تعالى — أن يفعل الأصلح منهما للعباد دون الصلاح .

واستدلوا على ذلك بقولهم : ان الصلاح الحكمة ومصلحة  
يستحق فاعله المدح ، فيجب على الله — تعالى — فعله بالعباد  
وترك الصلاح يخل وسفه يستحق تاركه الذم ، فيجب على الله  
فعله ، لأن هتزه عما يستحق به الذم ، وإذا كان هذا حكم  
الصلاح ، فالأصلح أولى وأحق بهذا الحكم .

وبعد أن اتفق المعتزلة على وجوب الصلاح والأصلح على  
الله — تعالى — اختلفوا :

— فذهب البغداديون منهم الى أنه يجب على الله — تعالى —  
ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق فـى  
الحكمة والتدبير .

— وذهب البصريون الى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى  
الأنفع .

### رأى أهل السنة :

ذهبوا الى القول : بأن الله — تعالى — لا يجب عليه  
لخلقه شيء من فعل أو ترك ، لأنه — سبحانه وتعالى — فاعل  
بالاختيار ، فلو وجب عليه — تعالى — فعل ، أو وجب عليه  
ترك لما كان مختاراً فيه ، لأن المختار هو الذى ان شاء فعل  
وان شاء ترك ، وأفعاله — تعالى — كلها جائزة بالنظر الى  
ذاته — تعالى — ، واقعة على وجه الاحسان والتفضل ، أو

على وجه الموازنة والعدل ، فلا يجب ولا يستحيل عليه —  
تعالى — منها شيء عقلا . واستدل أهل الحق على صحة رأيهم  
بأدلة أخرى منها :

١ — أن المفهوم الذي يتصوره العقل من لفظ الواجب معنيان .  
معنى شرعى وهو : الذى ينال تاركه ضرر عاجل أو أجل ،  
ومعنى عقلى وهو : ما يترتب على تركه محال .

ولا يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له — سبحانه —  
لأن لحاق الضرر لله — تعالى — محال ، وليس فى ترك الصلاح  
والأصلح لمبادء محال — فوجبهما على الله — تعالى محال

٢ — أنه — تعالى قادر حكيم له تمام القدرة ، وكمال الإرادة ،  
يتصرف ولا معقب لحكمه ، وتنفذ مشيئته ولا راد لقضائه ، وقد  
الرتكز فى العقول وثبت عند أرباب النهى : أن من كان هذا  
شأنه لم يجب عليه شيء ، فان إيجاب شيء عليه يقتضى أن  
يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقد أبطل أهل السنه أدلة المعتزلة بما يلى :

١ — ثبت بالأدلة القاطعة كرم الله — تعالى — ، ولطفه وحكمته  
وعدله ، فترك الصلاح لمبادء ليس بخلا ولا سفها ، وانسما  
هو عدل وحكمه .

— ايجاب الصلاح والأصلح على الله — تعالى — يتنا فى مسع  
اختياره ، وقديين — سبحانه وتعالى — أن ما وقع فسى  
الكون بمشيئته واختياره قال — تعالى : ( أن ربك فعال  
لما يريد )<sup>(١)</sup> وقوله — تعالى — : ( وربىء يخلق ما يشاء  
ويتخار )<sup>(٢)</sup>

٣ — لو وجب عليه — تعالى — الأصلح لعباده لما خلق الكافر  
الفقر المعذب فى الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالسعذاب  
الأليم المخلد ، لاسيما المبتلى فى الدنيا بالاسقام والمحن  
والآفات .

٤ — أن مذهبهم ضد ما نشاهده فى الدنيا من فقر وابستلاء  
بالمحن والأمراض وقد تجتمع هذه الأشياء فى شخص واحد ،  
وهى بالضرورة ليس فيها صلاح ولا أصلح .

ونعود الى ناظم الجوهرة حيث صور الرد على المعتزلة كما  
هو مذهب أهل السنة بقوله :

وقولهم ان الصلاح واجب . . عليه زور ما عليه واجب  
ألم يروا ايلامه الأطفال . . وشبهها فحاذر المحالا

ومرادهم من هذا القول :

أن القول بوجوب الصلاح على الله — تعالى — زور ومهتان

لأن الله - تعالى - لا يجب عليه شيء أصلاً ، ولو كان الصلاح واجبا ، لما أنزل الله - تعالى - الآلام وشبهها بالأطفال ، وليحذر كل من اعتقد وجوب الصلاح على الله - تعالى - نزول عقاب الله الشديديه .

### تعقيب على هذه المسألة :

نحن نعتقد صحة مذهب أهل السنة ونقول به ، لقوة أدلتهم ، وصحة الزا ماتهم للمعتزلة ، إلا أن الانصاف يقتضينا أن نقول كلمة الحق .

فيجب أن نعرف أن المعتزلة من أقوى الفرق الاسلامية عقلا ، وانضجهم فكرا ، ولهم مواقف مشرفة في الرد على خصوم الاسلام من فلاسفة ، وأهل الذمة ، وتكون محقين اذا قلنا : ان المعتزلة هم الذين فتحوا باب الاستدلال العقلي على مصرا عيه في الساحة الاسلامية ، وأثروا الفكر الاسلامي بأبحاثهم العقلية ، فكيف نتصور - والحال كذلك - أن يذهبوا في هذه المسألة مذهبا يتعارض مع ما هو مشاهد محسوس ، بالطبع لانتصور منهم ذلك .

القصيح أنهم لم يقصدوا بقولهم : بوجوب الصلاح على الله ، بما يتصور العقل البشري من هذا الوجوب ، وما فهمه أهل السنة حتى رتبوا على فهمهم تلك الالتزامات ، بل قصد المعتزلة بذلك : أن الله - تعالى - فعل ما فيه الحكمة بالنسبة لعباده ، بمعنى أن كل ما هو واقع بكل عبد هو مصلحة له اقتضتها حكمة الخبير العظيم ، سواء كان الواقع خيرا أم شرا . وهذا أمر أجمع المسلمون

عليه ، فلا خلاف بين الفريقين ، الا أننا مع انصافنا للمعتزلة نعيب عليهم استعمال كلمة ( الوجوب عليه - تعالى - ) لما فيه من إساءة أدب منهم ، لأن الوجوب يوهم التكليف والالزام ، وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثير بالأغيار ، وكلاهما من إهانة النقص الذي يتزده الله - عنها - ، وتزويه الله - تعالى - أمسرر - تحصرص المعتزله على اثباته .

وان كان الأمر في هذه المسألة على هذا النحو ، فليس غريباً أن نرى - فيما اطلعنا عليه - أن المحققين من المحدثين يذهبون الى أنه ينبغي غرض النظر عن هذه المسألة لاختلاف المتكلمين في تحديد المراد بالصلاح والأصلح الواجب على الله - تعالى لكون المتبادر من أدلة الفريقين أنها واردة على غير دعوى محددة ، فهذا صاحب كتاب التحقيق التزم في علم الكلام يقول في ص ١٤٦ : ( لما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطرباً ، ولم نهتد فيه الى تحقيق ، فقد رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والله يهدينا الى سواء السبيل )

وتعرضنا لهذه المسألة بالبحث جاء بدافع ارتياحنا بمنهج ناظم الجوهرية وشارحها . . . .

والله أعلم

— ١٤٥ —

## ارادة الخير والشر =====

قال ناظم الجوهرة :  
وجائز عليه خلق الشر الخير كالاسلام وجهل الكفر  
قال الشارح :

ثم رد على المعتزلة أيضا في قولهم : انه — تعالى —  
يستمع عليه ارادة الشرور والقبائح ، زعموا أنه تعالى أراد من  
الكافر الايمان<sup>الشر</sup> لم يقع منه ، لا الكفر وان وقع ، وكذا أراد من  
الفاسق الطاعة لا الفسق ، حتى أن ما يقع من الخلف خلاف  
مراده — تعالى — وينوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن  
والقبح العقليين بقوله : ( وجائز ) عندنا ( عليه ) — تعالى  
( خلق ) أى ارادة ايجاد ( الشر ) باجرائه على أيدي المباد  
وهو ما يعبرون عنه بالقبح — وهو ما يكون متعلق عليه الذم في  
العاجل . والعقاب في الآجل ( و ) ارادة خلق ( الخير )  
وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلق المدح فسى  
العاجل والثواب في الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون  
متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاء —  
تعالى — وبمحبتته أى ترك الاعتراض على فاعله — والأول بخلافه  
لما على فاعله من الاعتراض . قال — تعالى — ( ولايرضى  
 لعباده الكفر ) ، ( ان الله لا يأمر بالفحشاء ) وكلاهما

عدنا بأرادته — تعالى — . لأن إرادته — تعالى — متعلقة  
 بكل ممكن كائن ، غير متعلقة بما ليس بكائن . لقوله — عليه  
 الصلاة والسلام — ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) .  
 ويلزم على مذهب المعتزلة : أن أكثر ما يقع في الله — تعالى —  
 غير مراد ، ومثل الخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش .  
 فمثل للخير بقوله ( كالإسلام ) أي إرادته — تعالى — خلق  
 الإسلام فيمن شاء من عباده ومثل للشر بقوله ( وجهل الكفر )  
 أي إرادته — تعالى — خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده ،  
 وتقدم تعريف الجهل ، وانقسامه إلى بسيط ومركب ، والكفر ضد  
 الإيمان . فهو إنكار ما علم بهجى النبي — صلى الله عليه وسلم —  
 به من الدين بالضرورة ، أو ما يستلزمه كالتقاء المصحف في القاذورات .



— ١٤٧ —

## المسألة الرابعة عشر

### ارادة الخير والشر والخلاف فيها

الخلاف فى مسألة ارادة الخير والشر ، أى عموم ارادته — تعالى — للكائنات خيرها وشرها ، مرتبط ارتباطا وثيقا بأمور ينبغى علينا توضيحها ، قبل عرض الآراء حول هذه المسألة ، فينبغى أن نوضح : هل هناك تلاقح بين الرضا والمحبة من جانب والارادة من جانب آخر ، وهل مفهوم هذه الألفاظ واحد أم مختلف وما الهراء بالأمر — أيضا — وهل يلزم من وجود الأمر وجود الارادة أو الرضا والمحبة أم لا ؟

وهل يستقل العقل بإدراك الحسن فى الفعل فيحكم بأنه حسن أولا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه أو قبحه؟

أما الشق الأول :

فالمعتزلة لم يفرقوا بين هذه الألفاظ ومفهومها ، وذهبوا إلى القول بأن الرضا والمحبة شيء واحد ، ومفهومهما هو مفهوم الارادة فاذا قيل : أراد الله كذا فهو كما لو قيل : رضى الله — تعالى — عن كذا وأحبه ، كما أن الأمر يتفق مع مفهوم هذه الألفاظ مخالفا لكل بمعنى واحد ، وكلها أمور متلازمة .

وأهل السنة :

.....

فرتقوا بين هذه المفهومات ، لكون الارادة : صفة قديمة  
تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، والرضا : هو قبول الفعل  
وترك الاعتراض ، والأمر : هو الطلب القائم بالنفس أو اللسان  
الدال عليه ، فالأمر غير الرضا والمحبة ، وكلاهما غير  
الارادة وقرروا :

أنه لا يلزم من ارادة الشيء حبه أو الرضا به ، كما لا يلزم من  
حب الشيء أو الرضا به ارادته ، فقد يريد الانسان شيئاً ولا يحبه ،  
وقد يحب الانسان شيئاً ولا يريده .

كما أنه لا يلزم من الأمر بالشيء ارادة وقوعه ، لكون الارادة  
غير الأمر ويتفرع عن ذلك :

١ - أن الأمر والارادة قد يجتمعان معا : فإيمان أبي بكر  
وسائر المؤمنين ، قد أمر الله - تعالى - به وأراد به ، أى  
خصص وجوده فى وقت معين .

٢ - وقد يرغمان معا . . . كالكفر من المؤمنين ، قاله -  
تعالى - لا يأمر به ، ولم يرد .

٣ - وقد يوجد أحدهما دون الآخر :  
- فيوجد الأمر دون الارادة ، كما بيان الكفار ، حيث أمر

الله — تعالى — بالايمن ، ولم يرد منهم •  
 — وتوجد الارادة بدون الأمر ككفر سائر الكفار ، فقد أراد الله  
 — تعالى — منهم الكفر ، ولم يأمر به •

### أما الحسن والقبح في الأفعال :

فالمعتزلة : بعد أن اصطلموا على اطلاق القبح على الشر  
 والحسن على الخير ، ذهبوا الى القول بأن أفعال العباد  
 الاختيارية تنصف بالحسن والقبح قبل ورود الشرع ، لأن اتصافها  
 بأحد الأمرين راجع الى الأفعال ذاتها أو لأوصاف فيها أو  
 لوجوه واعتبارات •

والعقل قد يستقل بادراك الحسن كادراك حسن الصدق  
 وقبح الكذب ، وقد لا يستقل بادراكه مثل حسن صوم آخر يوم  
 من رمضان ، وقبح صوم يوم عيد الفطر ، والشرع وظيفته تأكيد  
 ما يستقل العقل بادراكه ، والكشف عما لا يستقل العقل بادراكه •

### أما أهل السنة فقالوا :

أن الحسن : هم ما حسنه الشرع وأمر به ، والقبح هو ما تبحه  
 الشرع ونهى عنه ، وليس للعقل دخل في هذا ، بمعنى أن  
 أفعال العباد الاختيارية لا تنصف بحس ولا قبح قبل ورود الشرع •

— ١٥٠ —

وبتوضيح هذه الأمور نعود الى المسألة التي نحن بمسدد  
الحديث عنها ، وهى ارادة الخير والشر ٠٠ والتي تنحصر فى  
الاجابة عن سؤال مفاده : هل يريد الله - تعالى الشرور أم  
لا ؟

والنزاع فيها بين أهل السنة من جائب والمعتزلة من جانب  
آخر ، واليك رأى الفريقين :

رأى أهل السنة :  
~~~~~

ذهبوا الى أن كل كائن يتحقق فى الوجود فهو بإرادة الله -  
تعالى - كان هذا الكائن خيرا أو شرا ، فلا يخرج شئ من  
الوجود الممكن عن ارادته ، وما لم يتحقق فى الوجود فهو غير  
مراد لله - تعالى - سواء كان خيرا أو شرا لعدم تعلق  
ارادته - سبحانه - بما ليس موجودا ، واستدلوا على صحة  
مذهبهم بما يلى :

١ - اجماع الأمة على بقاء قول رسول الله - صلى الله عليه  
وسلم - ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) مطلقا  
بدون تفهيد ، فيشمل فعل الله - تعالى - وفعل العبد

٢ - قوله - تعالى - ( فمن يرد الله أن يهديه يشرح مسدوده  
للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ) (١)

(١) سورة الأنعام آية : ١٢٥

- فهذه آية صريحة في أن الاضلال بارادة الله - تعالى - .
- ٣ - قام الدليل على أن جميع الكائنات بخلق الله - تعالى - وبإيجاده واختياره ، ويلزم من خلق الكائنات بالاختيار أن يكون مريدا لها ، قال - تعالى : ( فعال لما يريد ) (١)

رأى المعتزلة :

ان الله - تعالى - لا يريد الشرور سواء وقعت أولم تقع ، وان وقعت فهي بارادة العبد فقط ، ويريد الله الخير أي يحبه سواء وقع في الكون أو لم يقع ، فيريد الايمان من الكافر مع أنه لا يقع منه ، ولا يريد الكفر وان وقع . فلا تلام عنهم بين ارادة الله - تعالى - ووقوع الفعل من العبد ، ولا بين عدم ارادة الله تعالى - للفعل وعدم وقوعه . وهذا خلاف ماذهب اليه أهل السنة ، لأنهم يقولون بالتلازم بين الفعل وارادة الله - تعالى - وبين عدم الوقوع ، وعدم الارادة .

واستدل المعتزلة على صحة رأيهم بالعقل والنقل :

أما الأدلة العقلية فيقولهم :

- ١ - الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأمورا به ليس مرادا . ينتج الكفر ليس مرادا .

(١) سورة هود آية : ١٠٧

— ١٥٢ —

المقدمة الأولى ( الكفر غير مأثور ) مسلمة لأن هذا أمر متفق عليه من الجميع ودليل المقدمة الثانية ( كل ما ليس مأثورا به ليس مرادا ) أن الأمر والارادة بمعنى واحد .

٢ — لو كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره مطيعا ، لكن التالي باطل لأن الكافر عاصى بالاجماع ، فالكفر غير مراد ، ومثله جميع الشور والقبائح .

٣ — ارادة الشر شر ، و ارادة القبيح قبيح ، والله منزّه عن الشور والقبائح .

٤ — العقاب على ما أراد الله — تعالى ظلم — بمعنى أن الله — تعالى — اذا أراد المعصية من انسان مثلا وعاقبه عليها يكون ذلك ظلما ، والله — تعالى — منزّه عن الظلم ، والمعاصى والشور غير مرادة لله — تعالى — .

أما أدلة المعتزلة النقليه فكان عابدا :

- ١ — قول الله — تعالى — : ( وما الله يريد ظلما للعباد ) (١)
- وقوله — تعالى — : ( وما الله يظلم ظلما للعالمين ) (٢)
- فهذه النصوص تدل على أن الله لا يريد شيئا من الشر مطلقا .
- لأنه — تعالى — نفى عن نفسه ارادة أى نوع من الظلم ، خاصة وقد جاءت كلمة ( ظلم ) نكره فى سياق النفس .
- فأفادت العموم .

(١) سورة غافر آية : ٣١

(٢) سورة آل عمران آية : ١٠٨

٢ - قوله - تعالى - : ( قل ان الله لا يأمر بالفتنة ) (١)  
ووجه الاستنباط بهذه الآية : هو أن نفي عن نفسه أن  
يأمر العباد بالفتنة ، والأمر والارادة بمعنى واحد ،  
فنفي الأمر يستلزم حتما نفي الارادة .

٣ - قوله - تعالى - : ( ولا يرضى لعباده الكفر ) (٢) فقد  
أفادت هذه الآية أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والرضا  
هو الارادة ، فنفي الرضا نفي للارادة .

تبين لك من أدلة الفريقين أنهما اتفقا على أن الخير مراد  
لله - تعالى - والخلاف بينهما في الشر ، أهل السنة ذهبوا  
الى أن الشر مراد لله أيضا ، والمعتزلة قالوا : ان الشر  
مراد للعبد . هذا من ناحية :

كما تبين لك أن الخلاف بين الفريقين مرجعه الى الخلاف  
بينهما في فهم معنى الارادة من الله - تعالى - :

فبينما يرى المعتزلة : أن إرادة الله هي موافقة أمره ،  
فكل ما أمره فهو مراد له ، وكل ما نهى عنه فهو غير مراد له ،  
وتطبيقا لمبدأهم هذا أولئكهم قالوا : بما أنه من المتفق عليه ان  
الله يأمر الابناء هو خير ، فيجب أن يكون من المتفق عليه اذاً ألا  
يريد الشر مطلقا .

---

(١) سورة الاعراف آية : ٢٨

(٢) سورة الزمر آية : ٧

لكن الأمر ليس كذلك بمعنى أهل السنة . لأنهم يرون أن ارادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه أزلا أنه سيكون فهو مراد الله — تعالى — ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له . . . . . والنتيجة المنطقية لهذا الفهم هي : أن كل ما يقع فى هذا العالم من خير أو شر فهو مقدر من الله — تعالى — ومعلوم له أزلا ، وعلى ضوء هذا الفهم يكون الشر مرادا لله أيضا كالخير .

فبموضوع النزاع الثانى فى هذه المسألة أو بعبارة أخرى محل البحث هو : هل الارادة متصلة بالأمر ولازمة له كما يرى المعتزلة . أم أنها متصلة بالعلم كما هو مذهب أهل السنة .

والرأى الذى نرجحه هو رأى أهل السنة لأن الارادة شئ ، والأمر شئ آخر ، ولورجعت الى أدلة المعتزلة العقلية وجدتها مبنية على ان الارادة والأمر والرضا والمحبة أمور متلازمة أو بمعنى واحد ، وقد تبين لك أن الحق خلاف ذلك .

أما أدلتهم العقلية فدليلهم الأول والثانى مبنى على أن الأمر والارادة شئ واحد وقد ثبت لك اختلافيهما ، وقولهم أن اراد الله شر قبح فبرود لأن الله لا يقبح منه شئ ، غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ، وقولهم أن العقاب ظلم ، رده الأشاعرة : أن هذا لا يعد ظلما ، لأن ذلك تصرف منه سبحانه فى خالص ملكه فضلا عن أنه تعالى لا يسأل يفعل ، والله أعلم .



— ١٥٥ —

## الايان بالقضاء والقدر .....

قال ناظم الجوهرة :

وواجب ايماننا بالقدر . وبالقضاء كما أتى في الخير

قال الشارح :

( وواجب ) شرعا علينا معاشر المكلفين ( ايماننا ) أى تصديقنا ( بالقدر ) أى بتقدير الله — سبحانه — الأمور واحاطته بها علما ، وهو عند الأشاعرة : ايجاد الله — تعالى — الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبق ما سبق العلم . وعند الماتريدية تحديد — تعالى — أزلا كل مخلوق بجدته الذى يوجد به من حسن وتبجح ونفع وضرر وما يحو به من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ، فهما راجعان الى قول بعضهم المراد من القدر : أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل ايجادها ثم أوجد ما سبق علمه أن يوجد ، فكل محدث صارده عن علمه وقدرته ورازته .

( وبالقضاء ) أى وقضاء الله تعالى . وهو لغة الحكم . وعرفه الماتريدية بأنه الفعل مع زيادة احكام ، والايان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما . والمقصود : بيان وجوب اعتقاد

عموم ارادة الله - تعالى - وقد <sup>العلم</sup> تم وعلمه لما مر من أن الكل  
 بخلقه - تعالى - . وهو يستدعى <sup>العلم</sup> والقدرة والارادة لعدم الاكراه  
 والاجبار ، والرد علو المعنوية لأنهم هم القدرة ، وهم قدر يتان  
 أولى وهى تنكر سبق علمه - تعالى - بالاشياء قبل وجودها ،  
 وتزعم أن الله - تعالى - لم يقدر الأمور أزلا ، ولم يتقدم علمه -  
 تعالى - بها . وانما ما جاء به العلم ، وهؤلاء انقضوا قبل  
 ظهور الشافعى - رضى الله عنه تعالى - وقدرة ثانية وهى  
 مطبقون على أن أفعال العباد مقدرة لهم ، وواقعة منهم على  
 جهة الاستقلال بواسطة الأقدار والتمكين ، وهو مع كونه مذهباً باطلا  
 أخف من المذهب الأول ، والزمام الشافعى اياهم بقوله : ان سلم  
 القدرة العلم خصوا اذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع فى الوجود  
 خلاف ما تضمنه العلم ، فان منعوا وفقوا ، وان جازوا لنهم نسبة  
 الجهل اليه - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - خاص بالاولى  
 ومراد الناظم الرد عليهم فقط لثلاثا يتكرر مع قوله السابق ( فخالق  
 لعبده وما عمل ) والأدلة النقلية من الكتاب والسنة <sup>والاجماع</sup>  
 الصحابة وغيرهم متضافرة على اثبات قدرته سبحانه وتعالى . وأشار  
 بقوله : ( كما أتى فى الخبر ) الى أن دليل ذلك سمى .

---

## المسألة الخامسة عشر

### القضاء والقدر وحكم الايمان بهما

من ضمن الأمور التي يجب على المكلفين الايمان بها شرعا ،  
 الايمان بالقضاء والقدر ، بمعنى أن نعتقد أن كل شيء بقضاء  
 الله وقدره ، لأن الايمان بهما عبارة عن التصديق بعلم الله ،  
 واراادته وقدرته ، والايمان بهذه الصفات واجب .

والمكلمون جميعهم متفقون على وجوب الايمان بالقضاء والقدر  
 لكونه ركنا من أركان الايمان ودليل ذلك :

— قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : ( لا يؤمن من عبد  
 — حتى يؤمن بأربعة أشياء ، يشهد أن اله الا الله ، وأنبي  
 رسول الله بعثني بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن  
 بالقدر خيره وشره وحلوه ومره ) .

— وقوله — صلى الله عليه وسلم — حين سأله جبريل — عليه  
 السلام — : عن الايمان والاسلام والاحسان ، فقال — عليه  
 الصلاة والسلام — : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه  
 ورسله ، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره ( )  
 والخلاف بين أهل السنة في تحديد معنى القضاء والقدر على  
 النحو التالي :

### رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة الى أن القدر معناه :

ايجاد الله - تعالى للأشياء على قدر مخصوص ، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً لما سبق العلم بها .

فالقدر عندهم عبارة عن الایجاد ( وهو تعلق القدرة التجيزى بالأشياء على حسب علمه واراته من غير زيادة ولانقصان ) وعلى هذا فهو من صفات الأعمال فيكون حادثاً .

وقالوا في القضاء : هو ارادة الله الاشياء في الأزل على ما هي عليه فيما الایزال .

وما دام هو ارادة الله ... فالقضاء اذا من صفات الذات عند الأشاعرة ، وصفات الذات قديمة ، فالقضاء عندهم قديم .

### رأى الماتريديه :

قالوا القدر هو : تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن ، وقبح ، ونفع وضرر وما الى ذلك . أى أن الله - تعالى - علم أزلاً صفات المخلوقات .

فالقدر عندهم راجع لنفس الارادة أو العلم ، لأن كلمة ( تحديد ) في تعريفهم للقدر تحمل التحديد بالعلم أو بالارادة

وكلتا الصفتين من صفات الذات . فالقدر اذا قديم عند الماتريدية

أما القضاء فقالوا هو : ايجاد الأشياء مع زيادة الاحكام  
والاثنان فهو صفة فعل عند الماتريدية . . وصفات الأفعال حادثة  
فالقضاء عندهم حادث .

ما سبق يتبين لك أن القدر عند الأشاعرة حادث ، والقضاء  
قديم والحال على عكس ذلك عند الماتريدية .

واذا علمنا أن الغرض هو وجوب الايمان بهما ، وهذا أمر  
متحقق عند الجميع وفي اعتقادهم . لذا رأينا الشيخ ( عبد  
السلام اللقاني ) يقول في شرحه لجوهرة التوحيد : ان الخلاف  
بينهما في العبارة فقط أي أنه خلاف لفظي ، ولكن كيف يكون الخلاف لفظي  
والقدر عند الماتريدية قديم وعند الأشاعرة حادث ، والقضاء على  
عكس ذلك ، فالخلاف حقيقي ، ونحن نرى أن رأى الماتريدية أحق  
بالقبول ، لأن القضاء عبارة عن الفعل مع الاتفاق ، أما القدر  
فله معان ثلاثة أحدها : العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع  
أحوالها التي تكون عليها ، وهذا ما ذهب اليه أكثر المتكلمين  
ومنهم الماتريدية بصفة خاصة .

ولنرجع الى قول ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يريد على القدرية  
ويصور رأى أهل السنة بقوله :

وواجب ايماننا بالقدر . . . والقضاء كما أتى الخبر

ومرادُه أن يقول : وإيماننا بالقدر والقضاء واجب يكفر  
مكْرهما ، لما ورد في الخبر وهو الحديث الدال على أنَّهُ  
لايمان لمن لا يؤمن بالقضاء والقدر وهذه إشارة للدليل السمعى

وإذا علمت أن مرجع القضاء والقدر الى صفات الله تعالى من  
علم وقدرة وإرادة ، وهذه الصفات ثابتة بالدليل العقلى أيضا ،  
فدليلها دليل على اثبات وجوب الايمان بالقضاء والقدر . وعلى  
هذا فالقضاء والقدر ثابت بالدليل السمعى ، والدليل العقلى  
فتنبه .

قلنا أن الناظم صور رأى أهل السنة ورد ينظمه على القدرية  
فمن هم القدرية المقصودون بالرد ؟

نقول :

### القدرية نوعان :

القدرية الأولى : وهى التى تزعم أن الله - تعالى - لم يقدر  
الأمر ألا ، وتقول : ان الأمر أنف . أى يستأنقه الله علما  
حال وقوعه ، على معنى أن الله - تعالى - لا يعلم بالشئ  
الا بعد وقوعه ، ولتنبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر ، حيث  
بالغوا فى غيه .

١٦١

القدرة الثانية : هم الذين يسندون أفعال العباد الى قدرهم ،  
ويقولون : ان العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله  
فيه ، وهم المعتزلة .

والفرقة الأولى هي المقصودة بـرد الناظم في هذه المسألة ،  
لأنها تذكر سبق علم الله - تعالى - بالأشياء قبل وقوعها ، فهم  
كفار قطعاً .

أما المعتزلة فان اسندوا أفعال العباد الى قدرهم فانهم  
مجمعون على أنه - تعالى - عالم بأفعال العباد قبل وقوعها  
وما خالفوا فيه أهل السنة سبق أن رد عليهم الناظم بقوله :  
( فخالق لمبدئه وما عمل )

ما سبق يتضح لك وجوب الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان  
بهما يستلزم الرضا بهما ، فيجب الرضا بالقضاء والقدر .

فلذلك أن يقول :

إذا كان الله - تعالى - قد قضى بالكفر والمعصية وقدرها  
على الشخص ، فإنه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصي ، مع  
أن الرضا بالكفر والمعاصي معصية : ألابعد هذا تعاضاً .

وللاجابة عن ذلك نقول :

ان الكفر والمعاصى لها جهتان : جهة كونهما مقضييــــــــــــن  
ومقدرين لله — تعالى — وجهة كونهما مكتسبين للعبد باختياره  
فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية فلا تعارض •

تفريعات على وجوب الايمان بالقضاء والقدر

١ — الايمان بالقضاء والقدر لاينا فى الأخذ بالأسباب ، كما  
لايتنا فى مع التكليف ، لأن الايمان بهما كما قلنا عبارة عن  
التصديق بأن جميع ما أوجده الله — تعالى — جاء ففى  
غاية من الاتقان ، وأن الله — تعالى — علم ألا ما تكون  
عليه المخلوقات فيما لايزال •  
ليس فى هذا أى تناف مع الأخذ بالأسباب ومع التكليف •

٢ — الايمان بالقضاء والقدر لايجوز للمرء الاحتجاج بهما قبل  
الوقوع فى المعصية ، توصلا اليها ، كأن يقول شخص : قدر  
الله على الزنا مثلا ، وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع فيه  
وارتكابه ، فقد روى عن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه —  
أنه سمع رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يقول :  
( مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلمتكم والأرض  
التي أقلتكم ، فكما لاتستطيعون الخروج من السماء والأرض ،



كذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملك السما  
والأرض على الذنوب ، كذلك لا يحملك علم الله ( ) .

— كما لا يجوز الاحتجاج به بعد الوقوع فى المعصية تخلصاً من الحد  
أنحوه ، بأن وقع شخص فى الزنا مثلاً وقال : قدر الله على  
ذلك ، وغرضه التخلص من الحد ، فقد أتى عمر — رضى الله  
عنه — بسارق ، فقال له : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله  
على ، فأمر به ، فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقيل له فى ذلك  
قال : القطع للسرقة ، والجلد للكذب على الله .

— أما الاحتجاج بالقدر بعد الوقوع لدفع اللوم فقط ، فلا بأس به  
ففى الحديث الصحيح عن أبى هريرة عن النبى — صلى الله  
عليه وسلم — قال : ( احتج آدم وموسى ، فقال له موسى :  
يا آدم أنت أيونا خيبتنا ، وأخر جناً من الجنة ، فقال له آدم :  
يا موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده ، أتلوينى على  
أمر قدر الله على قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ، فحج آدم  
موسى ، فحج آدم موسى ثلاثاً <sup>(١)</sup> . أى عليه بالحجة .  
والله أعلم

---

(١) صحيح التجارى اعطرباب فى القدر وكتاب التوحيد .

### فى رؤية الله — تعالى

قال ناظم الجوهرة :  
 ومنه أن ينظر بالأبصار . . . لكن بلا كيف ولا انحصار  
 للمؤمنين إذ يحائز عقلت . . . وللمختار دنيا . . .

### قال الشارح :

ثم شرع فى بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد فقال ( ومنه ) أى من بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تسامى بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع ولا بسجوب ( أن ينظر ) أى الله تعالى ( بالأبصار ) جمع بصر بمعنى المحل الذى يخلق الله — تعالى — فيه الأبصار عادة عند وجود شرطه أو القوة المخلوقة لله — تعالى — كذلك ما لم يرد برهان عن ذلك يعنى أن أهل السنة ذهبوا الى أنه — تعالى — يجوز أن يرى . والمؤمنون فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان . اذا الرؤية على مذهب أهل الحق : قوة يجعلها الله تعالى — فى خلقه لا يشترط فيها اتصال الأشعة والمقابلة الرئيسى ولا غير ذلك . ولكن جرت العادة فى رؤية بعضنا بعضا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لاعلى سبيل الاشتراط . فلذا كانت الرمزية جائزة لامكانها بدليل السمع المشار اليه بقوله إذ بجائز عقلت ، ولا يلزم من رؤيته — تعالى — اثبات جهة — تعالى — الله — عن ذلك علوا كبيرا ، بل يراء المؤمنون لا فى جهة كما يعلمون

أنه لافى جهة • وخالف فى ذلك جميع الفرق ، فأحالتها المعتزلة بناء على أنها لا تتعلق غلا الابهما هو فى جهة ومكان ومسافة مخصوصة متمسكين بشبه عقلية اقواها شبهة المقابلة وتقريرها انه تعالى لو كان مرئيا لكان مقابلا للرأى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز وهو محال ، ولكان اما جوهرًا أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهرًا أو بالشمعية عرض ، ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا محصورا واما بعضه فيكون متبعضا متجزأ الى غير ذلك • وهذه الشبهة أشار الى جوابها بقوله ( لكن ) النظر الحاصل بحاسة البصر للرأىين ( بلا كيف ) أى تكيف للمرئى من مقابلة وجهه ومسافة مخصوصة واحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ، فان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأى شىء شاء ، فالمراد بالمخالفة فى الكيف وجوب خلؤية الواجب تعالى عن شرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا أيضا يشبه سمعية اقواها قوله — تعالى — : ( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ) وتقرير التمسك به الذى تعرض لجوابه أن نفى ادراكه — تعالى — بالبصر وارد مورد التدح به مدرج فى إثبات المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقضا وهو على الله — تعالى — محال • وهذا الوجه يدل على نفى الجواز ، وأشار الى جواب هذه بقوله ( ولا انحصار ) يعنى أننا نقول انه تعالى يرى بمعنى أنه يتكشف للأبصار انكشافاً تاماً عند الرأى بلا حاطة ولا انحصار له غده لاستحالة الحدود والنهايات

والوقوف على حقيقة كما هو محمل اللفظ في الآية الشريفة ، وبيان  
 أننا نسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية . بل  
 هو رؤية مخصوصة وهي التي تكون على وجه الاحاطة بجوانب المألوف  
 فالإدراك المنفي في الآية أغص من الرؤية ملحق لها بمنزلة الانحاطة  
 للعلم ، فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية ولا من  
 كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا . وعلق بقوله أن ينظر ( للمؤمن )  
 لضمه معنى الانكشاف أى انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا  
 تاما لكل فرد من مات محكوما باعتصافه بالإيمان والتصديق الفرعى  
 سواء كلف به بالفعل أو كان صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار  
 والناقضون فلا يرونه - تعالى - لقوله - تعالى - كلا انهم من  
 ربهم يومئذ لمحجوبون . ولأنهم ليسوا من أهل الأكرام والتشريف وقيل  
 انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجة حاضرة  
 عليهم . وجعل النبوي محل الخلاف في المناقق ، وأما الكافير  
 غيره فلا يراء اعتقاكا كما يراء سائر الحيوانات غير العقلاء . وقد دخل  
 الملائكة ويؤمنون الجنة والأم السابقة والصبيان والبله والجانيون الذين  
 أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد من  
 أهل الفترة لأنه إيمان صحيح إذ هو في حكم ما جاء به الرسول  
 في الجملة بناء على أن رجال غير هذه الأمة يرونه في الجنة  
 وهي محل الرؤية من غير خلاف . وأما رؤيته في عرصات القيامة  
 ففي السنة ما نفى وقوعها للمؤمنين وفيها وهو الصحيح والعمول  
 في انهاء الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل المسمى وذلك

## الكتاب والسنة والاجماع .

أما الكتاب فأيات كثيرة منها ما أشار اليه بقوله : ( اذ بجائز علق ) أى حكمنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا لأن الله - تعالى - علقها بوجود أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى - عليه السلام - رب أرنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى - وتقرير الدلالة منه أنه إشارة الى قياس خذقت كبراء للعلم بها تربيته الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو أمر ممكن فى نفسه ضرورة ، وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لأن معنى التعليق الاخبار بأن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لا يقع على شئ من التقادير ، فلو لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف فى خبره - تعالى - وهو محال . ولو كانت متمتع فى الدنيا لما سألها موسى - عليه السلام - ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشئ من أحكام أحكام الألوهية ، وخصوصا بما يجب له - تعالى - وما يستحيل ومنها قوله - تعالى - ( وجوه يومئذ نافرة الى ربها ناظرة ) قال مالك بن أنس - رضى الله تعالى عنه - لما حجب أعداء فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيام لم يعبر الكفار بالحجاب فقال : ( كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) وقال الشافعى - رضى الله عنه - لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال : أما والله لو لم يؤمن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عده فى دار

الدنيا وقال محمد بن الفضل كما حججهم في الدنيا عن نور توحيد  
حججهم في الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر  
وأما الاجماع فهو أن الصحابة رضی الله عنهم — — — — —  
مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والاحاديث الواردة  
فيها مدولة على ظواهرها من غير تأويل . وهذه الأدلة السمعية  
أطبق أهل السنة على أن رؤية الله — سبحانه وتعالى — جائزة  
غلا واجبة سمعا .

وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار أن الباري  
سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري عز وجل  
يصح أن يرى .

( هذا ) كما علمت ورؤيته سبحانه ( للمختار ) وهو نبينا  
محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خبر البرايا فلم يقع لغيره ولا لموسى  
عليه الصلاة والسلام في ( الدنيا ) من الدنو لسبقها للآخرة أو  
لدنوها من الزوال وحقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو مما  
قبل الآخرة ، ومراده الإشارة الى وجه أخص من جواز الوقوع وببانه  
أن معنى ( ثبتت ) أى حصلت وقعت لنبينا صلى الله عليه  
وسلم في الدنيا ليلة الاسراء . والوقوع يستلزم الامكان بخلاف  
العكس . والراجع عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه رأى ربه  
سبحانه وتعالى بمعنى رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهذا

الا يؤخذ الا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي أن  
يتشكك فيه لما نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن  
عباس عليها لأنه مثبت حتى قال معمر ابن راشد ما عائشة عندنا  
بأعلم من ابن عباس ، أما حديث واعلموا انكم لن تروا ريكم حتى  
تموتوا فانه وان أفاد أن الرؤية في الدنيا وان جازت عقلا فقد  
امتعت سمعا لكن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم ، له أن  
يقول أن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه ، ولم تثبت في الدنيا  
لغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما في ذلك من الخلاف هو  
ادعاها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ ، وذهب  
الكواشي والمهدى الى تكفيره ولانزاع في وقوعها مناما وصحتها فان  
الشیطان لا يمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام .  
واختلف في وقوعها الأولياء على قولين : للاشعرى ارجحها المتع .

— ١٧٠ —

## المسألة السادسة عشر

حكم رؤية الله — تعالى —

ومذاهب المتكلمين وأدلتهم

=====

رؤية الله — تعالى — من المسائل الهامة التي دار حولها  
النزاع بين المتكلمين ، فأجازها أهل السنة ، ومنعها المعتزلة •

## تحرير محل النزاع

=====

حاصل هذه المسألة أن علماء الكلام اتفقوا على أن كلا من  
الرؤية والعلم متغايران ، فإذا حصل ادراك لأمر ما بما يميزه عن  
غيره ، تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى  
علما •

وإذا حصل إحصار لذلك المدرك بعد الانكشاف الأول ، حصل  
عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علما •  
وهذا النوع يسمى رؤية • فالرؤية إذا هي انكشاف المرئى انكشافا  
تاماً بحاسة البصر وهي مغايرة العلم •

كما اتفق المتكلمون أيضا على أن رؤية بعضنا لبعض لا تتحقق  
إلا بشرط منها القليلة وكون المرئى في جهة ومكان ، وبواسطة  
شعاع خارج من العين متصل بالمرئى ، أو ارتسام صورة المرئى في  
حدقة العين وغير ذلك من الشروط •

واختلفوا بعد ذلك في أن الرؤية المغايرة للعلم • هل يصح



- ١٢١ -

أن تقع لذات البارى بدون تحقق شروطها من مقابلة وجهة ،  
ولوانم الرؤية فى الشاهد ؟

فقال أهل السنة : نعم ، لأن هذه الشروط عادية يجوز تخلفها  
فتجوز رؤية الله - تعالى - .

وقال المعتزلة : لا . لأن هذه الشروط عقلية لايجوز تخلفها  
فيستحيل رؤية تعالى - لما يلزم من رؤيته من أمور مستحيلة فى  
حقه فصار جواز الرؤية وعدم جواز ذلك ، هو محل النزاع بين  
الفريقين .

### أراء الفريقين تفصيلا وأدلتهم

مذهب أهل السنة :

أجمع أهل السنة على أن رؤية البارى - سبحانه وتعالى -  
جائزة عقلا دنيا وأخرى ، وواجبة شرعا فى الآخرة ، على الوجه  
الذى يليق به - جل وعلا - أى من غير كيفية من كسيفيات  
الحوادث من مقابلة وجهة وغير ذلك .

ويرى أهل السنة أن الرؤية وإن جازت عقلا فى الدنيا ،  
فإنها لم تقع فى الدنيا الا لبنينا محمد صلى الله عليه وسلم .

ولقد صور ناظم الجوهرة رأى أهل السنة بقوله :

ومنه أن ينظر بالأبصار . . . لكن بلا كيف ولا انحصار  
للمؤمنين إذ بجائز عقلت . . . هذا وللمختار دنيا ثبتت

### أدلة أهل السنة :

استدل أهل السنة على صحة مذهبهم بالدليل السمعي والدليل  
العقلي .

أما الأدلة السمعية : فكان عبادها الكتاب والسنة والاجماع :  
فمن الكتاب :

١ - قوله - تعالى - : ( وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة )<sup>(١)</sup>  
فان هاتين الآيتين صريحتان في أنه سيكون من نعمة المؤمنين  
وحسن ثوابهم أن يروا الله على كيفية لا يعلمها الا الله وحده  
وقد حمل المعتزلة النظر في الآية على الانتظار . و ( الى )  
في الآية الثانية اسم بمعنى النعمة وليست حرف جر . فتكون  
الآية عندهم معناها : أن المؤمنين ينتظرون جزاء الله عما  
أسلفوا من عمل طيب ، وعدهم الله حسن الثواب من أجله

---

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ : ٢٣

٢- قوله - تعالى - : ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة )<sup>(١)</sup>  
فالحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر لوجهه الكريم ، كما  
قاله جمهور المفسرين •

٣- وقوله - تعالى - : ( على الأرائك ينظرون )<sup>(٢)</sup>  
ومن السنة : استدلوا بجملة أحاديث صحيحة رواها البخارى فى  
هذا المعنى منها :

١- ما روى عن جرير قال : كنا جلوسا عند النبى - صلى الله  
عليه وسلم - ان نظر الى القمر ليلة البدر ( قال انكم  
سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لاتضامون فى رؤيته )<sup>(٣)</sup>

والمقصود من التشبيه : تشبيه الرؤية بالرؤية فى الوضوح وعدم  
الشك والخفاء • لاتضامون : أى لاتزدحمون فى رؤيته •

٢- ما روى عن أبى هريرة - رضى الله تعالى عنه - أن الناس  
قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله  
- صلى الله عليه وسلم - : هل تضارون فى القمر ليلة  
البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ؟ قال : هل تضارون فى  
الشمس ليس دونها

---

(١) سورة يونس آية : ٢٦

(٢) سورة المطففين : آية : ٢٣

(٣) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله • قال : فانكم ترونه كذلك ( ١ )  
أما الاجماع :

فهو أن الصحابة — رضى الله عنهم — كانوا مجمعين على جواز وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظوا هرها من غير تأويل ولذا :

١ — قال الامام مالك • رضى الله عنه — : ( لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأووه • ولو لم يرو المؤمنين منهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب • قال تعالى : ( كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) ( ٢ )

٢ — قال الامام الشافعى — رضى الله عنه — ( لما حجب قوما بالسخطيل على أن قوما يرونه بالرضا • ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى الميعاد لما عيده فى الدنيا )

وغير هذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون الى أنه من الواضح تماما : أن المؤمنين سينعمون برؤية الله — تعالى —

أما الأدلة العقلية : فقد استدل أهل السنة بما يلى :

١ — ان الله سبحانه موجود • كل موجود يجوز أن يرى • قاله سبحانه وتعالى يجوز أن يرى •

---

(١) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

(٢) سورة المطففين آية : ١٥

٢ — حكمتنا يجاوز الرؤية عقلا لأن الله علقها على أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأل <sup>موسى</sup> ربه قائلا ( رب أرني انظر السيك قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ) (١) والاستدلال بهذه الآية من جهتين :

الأولى : طلب موسى للرؤية

الثانية : تعليق الرؤية على استقرار الجبل

أما الجهة الأولى :

فان الرؤية لو لم تكن جائزة لما طلبها موسى — عليه السلام — فاضها لو كانت ممتعة ومستحيلة ، ما طلبها — عليه السلام — لأنه  
اما أن يكون عالما بامتناعها أو جاهلا .

فان كان عالما فطلبها . فذلك عبث . وأن كان جاهلا لم يصلح للنبوة لجهله أصل من أصول التوحيد والفرض أنه بنى ورسول يعرف ما يجوز وما لا يجوز في حق الله — تعالى — .

وكل من العبث والجهل لا يجوز نسبته للانبيا ، فطلبه للرؤية دليل على كونها جائزة .

أما الجهة الثانية :

وهي تعليق الرؤية على استقرار الجبل . . . فدلالته أن نقول

ان الرؤية عقلت على أمر جائز • وكل ما علق على الجائز جائز  
فالرؤية جائزة •

أما أن المعلق على الجائز جائز فواضح • وأما أن المعلق  
عليه وهو استقرار الجبل جائز • فلا يثبت في ذاته ممكن وجائز حيث  
لا يلزم من فرض وقوعه محال • والمراد باستقرار الجبل عدم تحركه

- 
- واعلم أن هنا مقامين : أحدهما في جواز الرؤية • وثانيهما :  
في وقوعها • وقد قامت الأدلة على جوازها • فكل دليل فلسفي  
الجواز فهو دليل على الوقوع • إلا أنه ينبغي عدة أمور هي :
- ١ - محل الرؤية •
  - ٢ - كيف يرى المؤمنون ربهم •
  - ٣ - حكم من ادعى وقوع الرؤية في الدنيا •

### محل الرؤية :

محل الرؤية الجنة بلا خلاف • فيرى المؤمنون ربهم سبحانه -  
وتعالى - ، أما في عرصات القيامة كالموقف ، فالصحيح وقوعها  
أيضا لأنه قد ورد في السنة ما يقتضى وقوعها لهم •  
والمؤمنون يشمل مؤمنى الأمم السابقة ، وأهل الفترة على القول  
بمنجاتهم ، ومؤمنى الجن حيث يحصل لهم الرؤية في الموقف -  
سائر المؤمنين قطعا •

— ١٧٧ —

— أما الملائكة : ففى رؤيتهم لله — تعالى — خلاف • فقال  
السيوطى : أن عموم المؤمنين يشمل الملائكة وهو الأقوى • وقيل  
لا رؤية للملائكة أصلا • وقيل ان جيريل يراه تعالى دون سائر  
الملائكة •

— أما الكفار والمنافقون :

فلا يرونه — تعالى — على الراجح لقوله — تعالى — :  
( كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) (١) ولأنهم ليسوا من  
أهل الاكرام والتشريف •  
وقيل انهم يرونه ثم يحجبون • حتى تكون الحجة حسرة عليهم •

كيف سيرى المؤمنون ربهم :

— ذهب البعض الى أن الرؤية ستكون بأحداق العيون فقط •  
— والبعض رأى أنها ستكون بجميع الوجوه لظاهر قوله — تعالى —  
( وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ) (٢)  
— وبعضهم رأى أنها ستكون بكل جزء من أجزاء البدن

حكم من ادعى رؤية الله — تعالى — فى الدنيا :

الرؤية وان جازت فى الدنيا غلا • فانها لم تقع الا انبيئا —  
صلى الله عليه وسلم — • وهذا ما يقصده الناظم بقوله :  
( وللمختار دنيا ثبتت ) لأنه — صلى الله عليه وسلم — اختير  
لهذا المقام •

(١) سورة المطففين آية : ١٥

(٢) سورة القيامة آية : ٢٢ : ٢٣

واختلف فى وقوعها للأولياء على قولين للأشعرى أرجحهما المنع والحق أنه لم تثبت فى الدنيا إله — صلى الله عليه وسلم — فمن ادعاه فى الدنيا بقظة : فهو ضال باطباق المشايخ حتى ذهب بعضهم الى تكفيره • أما رؤيته — تعالى — مناما ، فلا نزاع فى وقوعها •

#### مذهب المعتزلة :

نفى المعتزلة رؤية البارى — سبحانه وتعالى — فى السندسਿਆ والآخرة ، وقالوا : ان رؤية الله — تعالى — مستحيلة ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية سماها أهل السنة بالشبه : وأقوى هذه الشبه شبهتهم العقلية حيث قالوا :

لو كان الله مرئيا لكان مقابلا للرأى بالضرورة • ويلزم من هذه المقابلة كونه فى جهة وكونه جوهرًا أو عرضًا محدودًا • • وهذا كله يستحيل فى حقه — تعالى — فما أدى اليه وهو رؤيته محال • — وقد أجاب أهل السنة على هذه الشبهة العقلية بما يأتى :

١- ان قولكم لكان مقابلا للرأى ، ولزم الجهة وغيره كله ذلك ممنوع • اذا الرؤية قوة يجعلها الله — تعالى — فى خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئى ولا كونه فى جهة وحيز وغير ذلك واذا كان الله علم بدون كيفية فكذلك يرى بدون كيفية • وقيا سكم الغائب على الشاهد قياس مع الفارق فلا يصح •



٢ - ان دعوكم : أنه لو كان مرثيا كان مقابلا للرأى بالضرورة .  
فدعوى الضرورة غير مسلم ، حيث قد نازعكم فيها الجسم -  
الغير من العقلاء ، والضرورة لا ينازع فيها . غاية الأمر أن  
هذه الأمور لازمة بحكم العادة لا بحكم العقل .

وتمسك المعتزلة باستحالة الرؤية مستدلين من النقل بقولة - تعالى  
( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ) (١)  
فذلك يدل على ان الله - تعالى - لا يدرك بالأبصار . والادراك  
هو الرؤية . فينتج من ذلك انه - تعالى - لا يرى بالأبصار .  
أجاب أهل السنة على هذا الدليل بأن قول الله - تعالى -  
( لا تدركه الأبصار ) أى أن الأبصار لا تحيط <sup>لا تحيط</sup> به من جميع الجوانب كما  
تحيط بالأشياء التى تراها . وهذا لا يمنع انه - تعالى - يرى  
من غير تكيف من كفيات الحوادث . ومن غير احاطة .

فلادراك المنفى فى الآتية الكريمة هو ذلك الادراك الذى يكون  
فيه المرئى منحصرا فى حدود ونهايات .

واستدل المعتزلة - أيضا - بسؤال سيدنا موسى ربه قائلا  
( رب أرنى انظر إليك . قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل  
فان استقر مكانه فسوف ترانى ) (٢) فقالوا :

(١) سورة الأنعام آية : ١٠٣

(٢) سورة الاعراف آية : ١٤٣

ان الرؤية مستحيلة • لان الله علقها على مستحيل وهو استقرار  
الجبل حال تحركه • فالرؤية على ذلك مستحيلة •

اجاب اهل السنة عن ذلك بقولهم : ان رؤية الله لم تعلق  
على مستحيل • وانما عقلت على أمر ممكن وهو استقرار الجبل حال  
تحركه وهو أمر ممكن • والمحال اجتماعهما • فضلا عن أن قول  
المعتزلة أنها عقلت على مستحيل غير مقبول حيث لا دليل عندهم  
عليه •

تعقيب على مسألة الرؤية : —

~~~~~

هذا رأى أهل السنة والمعتزلة ... أما الكرامية وهى الفرقة  
التي أغفلنا ذكرها ، فقد جوزت رؤية — تعالى — بالمواجهة  
لاعتقادها كونه — تعالى — فى الجهة والمكان ، واغفلنا لها جـاء  
يدافع أن هذا المذهب باطل من أساسه •

وبعد عرضنا لمبحث الرؤية ، ونحريزنا للأدلة على النحو المتقدم  
تبيين لك أن ما قاله أهل السنة فى رؤية الله — تعالى — وقامت  
أدلتهم عليه ، غير الرؤية التى استدل المعتزلة على عدم صحتها ،  
ومن هنا يتبين لك أن النزاع يكاد أن يكون غير حقيقى •

— ٨١ —

والذى نعتقده أن نقول : يجواز رؤية الله بالمؤمنين ، بل انها  
ستكون لمن شاء من خاظة في الدار الآخرة ، وذلك هو صريح القرآن  
الكريم والسنة المطهرة . وهذا الرأي هو أدنى الى الحق فسى  
مسألة كهذه ، لا يعلم الحق فيها ، أو ما سيكون الحال فيها الا  
الله — تعالى وحده . أما نحن فلن نتكشف لنا هذه الحال الا  
في الدار الآخرة . . . والله أعلم

( جواز ارسال الرسل )

قال الناظم :

ومنه ارسال جميع الرسل      °°      فلا وجوب بل بمحض الفضل  
لكن بهذا ايماننا قد وجبا      °°      فدع هوى قوم بهم قد لعبا

قال الشارح :

ولما فرغ من الالهيات شرع فى النبوات فقال : ( ومنه ) أى ومن  
أفراد الجائز العقلى ( ارسال ) الله - تعالى - ( جميع الرسل )  
أى رسل البشر من آدم الى محمد - صلى الله عليه وسلم - السى  
المكلفين من التقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهييه ووعده ووعيده ويبينوا  
لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما  
جاء وا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعللات  
( ولو أننا أهلكناهم بعد آت من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا  
( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا  
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) وإذا علمت أن الارسال مما  
يجوز فى حقه - تعالى - فعله وتركه ( فلا وجوب ) له أى للمكلف عليه  
- تعالى - خلاف لحكماء الفلاسفة والمعتزلة لأنه - تعالى - لا يجب  
عليه شىء لخلقه ( بل ) ارسالهم انما هو ( بمحض الفضل ) أى بخالص  
الاحسان مما يحسن فعله ولا يقبح منه تعالى تركه °

( لكن ) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الايمان به كذا لك بل  
 ( هذا ) المذكور من وقوع الارسال والمرسلين ( ايماننا ) الشرعى  
 ( قد وجبا ) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا ، واجمالا بمن علم  
 منهم إجمالاً قال الله - تعالى - ( آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه )  
 الآيات والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لحصرهم فى عدد معين  
 لقوله - تعالى - ( منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك )  
 ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم  
 وحديث ( والأنبياء مائة ألف وفى رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا  
 منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفى رواية وأربعة عشر ) فنكلم فيه مع كونهم  
 خبر آحاد .

وإذا عرفت أن الارسال جائز عليه - تعالى - وأن الايمان به  
 واجب ( فدع ) عنك ( هوى قوم ) اتبعوه أى اعتقادهم الباطل الذى  
 زينته الشيطان لهم فانه ( بهم قد لبس ) الهوى أى تلاعب بهم  
 لا بغيرهم . فأوقعهم فى البدع والمعاصى أو الكفر ، فأنكروا الارسال  
 وأحالوه كالمسحونة أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء . والهوى عند  
 الإطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالباً نحو ( ولا تتبع  
 الهوى ) سى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار .

## المقالة السابعة عشر

### ( جواز ارسال الرسل )

لما فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الكلام عن الالهيات ء أخذنا يتكلمان عن النبوات ء وقدما الالهيات لأنها أصل النبوات ء وأوضحا لنا أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا في حق الله — تعالى — بمعنى : أن الله — سبحانه وتعالى — يجوز أن يرسل الرسل للخلق وألا يرسلهم ء فارسله الرسل لطف منه — تعالى — واحسان ورحمة ء وفضل خالص ء ومنه عظمى امتن الله بها على العباد مصداقا لقوله — تعالى — : ( لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين ) (١) .

وخالف في ذلك المعتزلة ء والفلاسفة ء والبراهمة ء ولكل رأيه ووجهته كما سيتضح لنا ذلك جليا في الصفحات التالية ء وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل •• فلا وجوب بل بمحض الفضل  
لكن بهذا ايماننا قد وجبا •• فدع هوى قوم بهم قد لبيبا

---

(١) سورة آل عمران آية : ١٦٤

— ١٨٥ —

- وقبل الكلام فى هذه المسألة يجدر بنا أن نخوض فى أمور نجد  
أنها لازمة لفهمها ، وضرورية لادراكها وهذه الأمور هى :
- الأمر الأول : فى بيان حاجة الناس الى الرسل .
  - الأمر الثانى : بيان مفهوم لفظى النبى والرسول والفرق بينهما .
  - الأمر الثالث : بيان رأى الفرق فى حكم ارسال الرسل .
  - الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسل .

### الأمر الأول : بيان حاجة الناس الى الرسل

خلق الله الانسان اجتماعيا بطبعه ، لأن أفرادها لا تحصل  
ما تحتاج اليه لبقائها من جلب الرغبات ، والحصول على ما ينفعها ،  
ودفع المكروه عنها الا بالاجتماع والتعاون ، فكل فرد من بنى الانسان  
— مهما بلغ من القوة والجاه والثروة — محتاج الى الجماعة التى يعيش  
بينها ، كما أن الجماعة محتاجة الى كل فرد من أفرادها .

كما أنعم الله — تعالى — على الانسان بالعقل ، الذى  
اختصه به دون سائر مخلوقاته ، تشريفا له ، وتمكينا للقيام بمسـا  
استغلفه فى الأرض من واجبات أوجبها الله — تعالى — عليه .

وهبنايب نعمة العقل هذه ، أودع الله فيه من الغرائز والقوى  
ما قد تتعرف به من سواها العبدى ، وأهملها على الاطلاق غريزة حب  
النفس ، والحرص على حياتها ، وطبيعته الحيوانية برغباتها وآلامها .

وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ، زادت حاجة الأفراد  
بغضهم الى بعض ، فتمتد حاجة الانسان من الأسرة الى العائلة ،  
الى المجتمع ، بل الى الانسانية بأسرها ، ويتبع ذلك أن يكون  
للانسان في كل كائن ما يصل اليه لذة ، وجوار كل لذة ألم ومخافة  
ولا تنتهي رغائبه الى غاية ، ولا تقف مخاوفه عند حد أو نهاية ،  
قال — تعالى — ( ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسه الشر جزوعا ،  
واذا مسه الخير منوعا )<sup>(١)</sup> .

ولما كانت أفراد الانسان متفاوتة في مواهب الفهم والادراك ،  
وفي قوى العمل وفي الهمة والعزم ، فمتهم القصر ضعفا أو كسل  
المتناول في الرغبة شهوة وطمعا ، يرى في أخيه أنه العون له على  
ما يريد من شئون وجوده ، لكنه يذهب من ذلك الى تخيل اللذة في  
الاستئثار بجميع ما في يده ، وقد يجد الانسان اللذة في أن يتمتع  
ولا يعمل ، ويرى الخير في أن يقيم مقام العمل اعمال الفكر في استنباط  
ضروب الحيل ليمتنع وان لم ينفع ( فكلما حثه الذكر والخيال الى دفع  
مخافة أو الوصول الى لذية ، فتح له الفكر بابا من الحيلة ، أو هيا له  
وسيلة لاستعمال القوة ، فقام التناهب مقام التواهب ، وحل  
الشقاق محل الوفاق ، وصار الضابط لسيرة الانسان اما الحيلة واما  
القهر )<sup>(٢)</sup> .

(١) سورة المعارج آية : ١٩ — ٢١ .

(٢) الشيخ محمد عبده : رسالة في التوحيد ص ٧٧ . ت. محي الدين

عبد الحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ .



فهل يمكن مع هذا أن يستقيم أمر النوع الانساني الذى يمسنى  
نظامه ، وعلق بقاؤه فى الحياة على تعاون أفراد ، ومساعدة بعضهم  
بعضا فى الأعمال ؟ ... أو لا تكون مثل هذه الأمور ، وما يترتب  
عليها من ظلم ونزاع دائمين ، وفساد وخراب مستمرين سببا فى شقاء  
النوع الانساني بل فى فناكه ؟ لا ريب أن البقاء على تلك الأحوال  
ضرب من المحال .

ومن ثم دعت الحاجة الى قانون يحدد المعاملة بين بنى الانسان  
ونظام يحفظ أفراد الانسان من ظلم بعضهم بعضا ، ذلك النظام هو  
اقامة العدل فيما بين الأفراد والجماعات ، فالعدل هو التكيل بمنع  
النزاع وتحقيق النظام ، وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، بل ورفقيها  
ورفعة شأنها .

— ولكن من الذى يضع قواعد العدل هذه ، ويحمل الكل على رعايتها ؟  
— قيل النوايح من بنى البشر ، غير أننا لو دققنا النظر لوجدنا أن  
العقل البشرى قاصر عن وضع قواعد العدل التى يتم بها نظام  
العيش فى هذه الحياة ، عاجز عن أن يحدد العلاقات والصلات  
بين الأفراد والجماعات فى المعاملات بحدود العدل والانصاف ،  
لأن من يضع تلك القواعد يجب أن يكون عالما بمصالح الناس عامة ،  
وما يتجدد منها بتجدد الأيام ، وليس هذا من شأن البشر ،  
يضاف الى هذا تفاوت العقول فى فهم النافع والضرر ، وتأثيرها  
بالبيئة والهوى والرغبات ، على أنه لو وضع هذا القانون لما خضع  
له الناس ، لأنهم فطروا على عدم الخضوع لرأى من يماثلهم ، كما

أن القائم بتنفيذه قد يمتد أنه أرفع من واضعه فلا ينفذه ، بل يحمل على مخالفته ، ومن هنا لا يصلح مثل هذا القانون لتأديسة الفرض المقصود منه وهو حفظ الحقوق ، ومنع النزاع ، وتحقيق التآلف والوثام بين الناس .

وإذا ثبت لنا عجز العقل البشرى عن تنظيم شئون حياته بالقدر الذى يحفظ للنوع بقاءه ، فهو أشد عجزاً عن ادراك أحوال الحياة الآخرة كالبعث والحساب والجنة وما يرتبط بها من نعم مقيم ، والنار وما تحويه من عذاب أليم ، وعن معرفة الله - تعالى - حق المعرفة ، وما يجب له من صفات الكمال والجلال ، لأن الكمال المطلق صفة الخالق لا صفة المخلوق ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ الامام / محمد عبده فى كتابه ( رسالة التوحيد ) بقوله :

( فليس فى سعة العقل الانسانى فى الأفراد كافة أن يعرف عن الله ما يجب أن يعرف ، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن يفهم ، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى تلك الدار الآخرة )  
ويضيف الأستاذ الامام قائلًا :

( ثم من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل اليه وحده ، وهو تفصيل اللذات والآلام ، وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما ، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه - لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها - كصور العبادات ، كما يرى فى أعداد الركعات ، وبعض الأعمال فى الحج ) (١) .

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة فى التوحيد ص ٦١ - الطبعة السابقة

كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجبـه  
الفائدة فيه ، ويعلم الله - تعالى - أن فى معرفتها سمادة للعقل .  
لهذا وغيره ، كان الناس فى حاجة الى قيادة حكيمة فى تحديد  
أحكام الأعمال ، مأمونة الخطأ ، يخضع لها الخاص والعام من بنى  
الانسان ، فى حاجة الى من يرشد عقولهم للوجه الصحيح فى الاعتقاد  
بصفات الألوهية ، وما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة ، فى حاجة  
الى رسالة من قبل الله - تعالى - العليم بشئونهم ، تضع لهم قواعد  
العدل التى بها يتم نظام العيش فى هذه الحياة ، فى حاجة الى  
من يخبرهم ويحدد لهم أنواع الأعمال التى تناوبها سعادة الانسان  
فى الدارين ، ويبين لهم ما كلفهم الله - تعالى - به من العقائد  
والعبادات والآداب والمعاملات تطهيراً لنفوسهم من دنس الشرك  
وعبادة الأوثان ، وتهذيباً لأخلاقهم ونشراً للفضيلة بينهم . . . إذ أن  
ذلك من شأنه - تعالى - وحده ، لكونه المعلم الأول ، والعرش  
الأعظم ، الذى أحاط بكل شىء علماً .

ومن هنا اقتضت حكمة الله - تعالى - البالغة ، وأرادتـه  
المطلقة ، أن تكون هناك صلة بينه وبين عباده ، تتم بها نعمته ،  
ويكتمل بها دينه وهدايته ، فيبعث لعباده رسلاً من جنسهم ، فى  
أرقى درجات الكمال ، وأعلى منازل الشرف التى تليق بالملوك  
ليجمعوا الخلق على اله واحد ، ويذكروهم بمعظمته - تعالى - بفرض  
ضروب من العبادات ، ويضعوا لهم قواعد العدل التى يخضع لها

الجميع ، ويبينوا لهم الفضائل الخلقية بطرق من الترغيب والترهيب والتبشير والانذار ، أولئك هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

فبعثة الأنبياء من مميزات وجود الانسان ، ومن أهم حاجاته فسي بقاءه وسعادته ، ومنزلتها من النوع الانساني منزلة العقل من الشخص ، نعمة أتمها الله على عباده ( لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل )<sup>(١)</sup> . وسوف نوجز حاجة البشر الى الرسل في النقاط التالية :

١ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة لله — تعالى — من وجوب وجسوده وتوحيده ، ومعرفة ما يجب له من صفات الكمال والجلال ، وما يستحيل وما يجوز في حقه ، مما لا يستقل العقل البشري بمعرفته وتبليغ المكلفين من الثقلين أمره ونهيه ، ووعده ووعيده ، حتى تقوم على الناس الحجة بالبينات قال — تعالى — : ( ولو أننا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا<sup>(٢)</sup> ) وقال — تعالى — : ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل )<sup>(٣)</sup> .

٢ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة للحياة الآخرة من البعث بعد الموت ، والحساب والجزاء على الأعمال بالنعيم القويم أو العذاب الأليم ، وما يجب على المكلفين عمله لتجنب عذاب الآخرة ، واكتساب ثوابها .

(١) سورة النساء آية : ١٦٥

(٢) سورة طه آية : ١٣٥

(٣) سورة النساء آية : ١٦٥

٣ = ان الناس فى حاجة الى القدوة الصالحة ، والصيرة الحسنة ،  
وفى احتياج الى من يحثهم على التخلق بالأخلاق الفاضلة ،  
والتمسك بالمثل العليا ، فى حاجة الى من يهذب أخلاقهم ،  
ويظهر نفوسهم ، ويحيى ضمائرهم ، وينقى أرواحهم مما  
علق بها من أدران المادة ، لذا اصطفى الله سبحانه  
وتعالى - من الناس رسلا ، وأديهم بأدبه الكريم ، فكانوا بذلك  
أئمة المؤمنين ، وقدوة صالحة للبشرية جمعاء ( لقد كان لكم  
فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فان  
الله هو الغنى الحميد ) (١) .

٤ - وضع قانون عام ينظم حياة بنى الانسان ، ويجمع كلمتهم ، ويحفظ  
لكل حقه ، ويقطع أسباب النزاع والشقاق بين الناس ، فتطيب  
الحياة ، وتسعد الجماعة فى ظل قواعد العدل التى يرسبها  
ويحفظها من اصطفاه الله من خلقه ، وأيده بوحيه .

لهذه الأسباب مجتمعة وغيرها ، مست حاجة الانسان  
الى النبوة والأنبياء حتى لا يضل أو يزل ، وحتى تستقيم له  
أمور الدنيا والآخرة .

الأمر الثانى : فى بيان مفهوم لفظى النبى والرسول

لا بد أن تعرض لفهم كل من لفظى النبى والرسول فى اللغة

( ١ ) سورة الممتحنة آية : ٦

والاصطلاح ، لأنه كثيرا ما يجرى هذان اللفظان على اللسان ، مع عدم ملاحظة ما قد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما فنقول :

أولا : في اللغة :

النبي : بياء مشددة قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من النبأ وهى ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتى ، وبين معناه اللغوى على هذا ، أنه قد شرفه الله — تعالى — على سائر الخلق ، حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته ، وعلت رتبته .

وقيل اشتقاقه من النبأ ومعناه الخبر ، والمناسبة أنه يخبرنا بالأحكام عن الله — تعالى — أن كان رسولا ونبيا ، فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبي ليحترم .

وقيل انه مشتق من النبى وهو الطريق ، فالانبياء طرق هداية ورشاد ، فاشتقاقه منه لفادة أنه وسيلة الى الحق — جل وعلا — وطريق الى معرفته .

وقيل من نبا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة الا عاداه قومه وأخرجوه .

فالمعنى اللغوى للفظ النبى دائر حول معانى الشرف ، والاخبار والوسيلة الى الهداية ، والايداء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلات ومتحققة فيمن يصطفيه الله — تعالى — من خلقه .

— ١٩٣ —

والرسول فى اللغة : مأخوذ من الارسال فيطلق فى اللغة على  
الوسيط بين المرسل ، والمرسل اليه .  
ثانيا : فى الاصطلاح :

النبى عرفوه فى اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر من  
بنى آدم سليم عن منفر طبعاً ، أوحى اليه بشرع يعمل به وان لم  
يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فعرفوه : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم  
عن منفر طبعاً ، أوحى اليه بشرع يعمل به وأمر بتبليغه .

وملاحظة التعريف الاصطلاحى المتقدم يتضح لنا ، أن الرسول  
لا بد أن يكون مأموراً وملزماً بالتبليغ ، فى حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة  
لكل نبى ، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبى ، لأن كل رسول  
نبى ، وليس كل نبى رسولا . وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبى والرسول بمعنى واحد ،  
فهما لفظان مترادفان ، فالنبى هو الرسول ، والرسول هو النبى ،  
ومن ذهب الى هذا رأى ( سعد الدين التفتازانى ) فى كتابه  
( المقاصد ) حيث قال : ( النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى  
اليه وكذا الرسول ) .

والرأى الذى نميل اليه ، ونعتقد هو رأى الأول الذى يفرق  
فى المعنى بين مفهوم لفظ النبى ، ولفظ الرسول ، لكونه السراى  
المشهور والأصح يؤيده قوله — تعالى : ( وما أرسلنا من قبلك من

رسول ولا نبي<sup>(١)</sup> فالنبي في الآية الكريمة قد عطف على الرسول ،  
والعطف يقتضى المناصرة ، لأن الشئ لا يعطف على نفسه ، وهذا  
دليل على الفرق بين الرسول ، والنبي في المعنى والفهوم .

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول — صلى الله  
عليه وسلم — لما سئل عن عدد الأنبياء فقال : مائة وأربعة وعشرون ألفا  
فسئل وكم الرسل منهم ؟ فقال : ثلاثة عشر وثلاث مائة .

وبناءً على الرأى المختار نستطيع أن نجعل الفرق بين الرسول  
والنبي فيما يلى :

١ — الرسول من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبي من أوحى إليه  
بشرع ولم يؤمر بالتبليغ .

٢ — الرسول من له كتاب بشرية جديدة أو نسخ بعض شريعة من  
سبقة من الرسل ، والنبي من أيد شريعة من كان قبله كسائر  
أنبياء بنى اسرائيل ممن جاءوا بعد موسى .

٣ — الوحي للرسول يتم بواسطة جبريل ، أما الوحي للنبي فسماع  
صوت أو رؤية فى المنام .

الأمر الثالث : حكم ارسال الرسل

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب أهل السنة الى أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا

(١) سورة الحج آية : ٥٢



على الله — تعالى — لأنه رحمة من الله ، ولطف بعباده ، وليس من الواجبات أو المستحيلات كما يزعم البعض بهذا ، لأن الله — تعالى — لا يجب عليه شيء . لكونه قادرا ، حرا مختارا ، لا يسأل عما يفعل ، فله — سبحانه — مطلق الحرية في ارسال رسله وأنبيائه لانقاذ الناس من الكفر الى الايمان ، ومن الظلمات الى النور ، فضلا عما يترتب على ارساله من المنافع التي لا تحصى واللطف من أفعال الله الجائزة .

#### ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهبت المعتزلة الى القول بأن ارسال الرسل واجب على الله — تعالى — وحببتهم في ذلك : أن النظام المؤدى الى اصلاح النوع الانسانى في معاشه ومعاده لا يتم الا ببعثة الرسل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب — في رأيهم — على الله — تعالى — .  
وقد بنوا رأيهم هذا على قاعدة الصلاح والأصلح التي ثبتت بطلانها في مسألة سابقة .

#### ثالثا : رأى الفلاسفة :

يتخذ الفلاسفة من قاعدة التعليل أو الطبيعة منطلقا لأرائهم فيقولون : ارسال الرسل واجب على الله بطريق الايجاب ، لأنه يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو الطبيعة ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه حتى لا يقع الجور فيختل أمر النظام .  
وتقولهم هذا باطل لبطان قاعدة التعليل أو الطبيعة التي هى

عسادهم في رأيهم ، لأنه ثبت أن الله — تعالى — فاعل بالاختيار  
قال — تعالى — ( وربك يخلق ما يشاء ويختار ) (١)

رابعا : رأى البراهمة :

هؤلاء ينكرون النبوة ، ويذهبون الى القول باستحالة ارسال  
الرسول ، وشبهتهم في ذلك قولهم :

ان ارسال الرسول لا داعي له ، ولا فائدة منه ، ولا حاجة اليه ،  
لأن الرسول اما أن يأتي بأشياء توافق العقل ، حسنة عنده ، فيأتسئ  
بها العقل دون حاجة الى الرسول ، وحينئذ يكون ارسال الرسول  
عبثا لأن العقل يغنى عنهم .

واما أن يأتي الرسول بأشياء تخالف العقل وتعاند ، فيستحيل  
على العقل والحال كذلك تصديق الرسول أو القبول منه ، فلا حاجة  
أيضا لارسال الرسول .

وان لم يكن الشئ حسنا ولا قبيحا ، فان احتاج العقل اليه  
فعله ، والا تركه دون أن يتقيد بما يأتي به الرسول .

الرد على البراهمة :

لوتأملنا شبهة البراهمة السابقة ، لأدركنا أنها ظاهرة  
البطلان لعدة أمور :

أولا : أن النبي انما يأتي بالأمر الذي لا تستقل العقول بمعرفته من  
عند نفسها ، وأن كان لا يعارض ادراكها ، ولا يتناقض مع

١٠٠

نفسها ، بل هي تستل يقبهم وأدراكه إذا عرض عليها ، فما  
تدركه العقول يؤكد الرسول ، وما لم تدركه يبينه ، وما  
تتردد فيه رفع الرسول عنه الاحتمال .

ثانيا : أن العقول قاصرة من تلقاء نفسها ادراك النافع من الأعمال  
والأقوال والعقائد المنجية في الآخرة الا برسول ، كما  
لا يهتدى الى تمييز الأدوية من السموم الا بطبيب .

ثالثا : ان العقول - كما أسلفنا - متفاوتة في مواهب الفهم والادراك  
والكامل منها نادر ، فالتفويض اليها مؤد الى التنازع والتناهب  
والقتال فلا بد من مرشد لها وهو الرسول .

ثم ان في شبهتهم تقريرا لقاعدة التحسين والتفجج العقليين  
وقد علمنا أبطال ذلك بما لا حاجة معه الى الاعادة ، فضلا عن أن  
بعثة الأنبياء ليست قاصرة على بيان فائدة ما يقصده الانسان وما  
يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل لها من الفوائد ما تضيق العبارة عن  
حصره ، وقد تناولنا بعض هذه الفوائد بالذكر .

### الرأى الصحيح

بعد أن عرضنا الآراء المختلفة في بيان حكم ارسال الرسل ، فأى  
المذاهب أولى بالاتباع ؟

نقول : ان ما نميل اليه ، ونتمسك به ، ونعتقده هو رأى

أهل السنة لكونه أولى الآراء بالاتباع ، وأجدرها بالاعتقاد ، وأليقهما  
 فى حق الله — تعالى — لما تبين لنا من أن ارسال الرسل ، ومحنة  
 الأنبياء من الله — تعالى — انما يكون باحسانه الخالص ، وبمحض  
 فضله ، وارسالهم من الأمور الجائزة عقلا فى حقه — سبحانه — فلا  
 يجب عليه شئ ، كما يذهب الى ذلك المعتزلة ، كما لا يصدر عنه  
 — سبحانه — شئ ، بالايجاب سواء كان بالعلة أو بالطبع كما قالت  
 الفلاسفة ، فكلها آراء ضالة يجب رفضها ، لأنها تتحكم بأرائها هذه  
 فى ارادة الله ، وتضع القوانين لقدرة ، وهذا أمر يرفضه العقل رفضا  
 تاما . وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل . . . فلا وجوب بل بمحض الفضل

ومراده أن يقول : ومن أفراد الجائز العقلى فى حقه — تعالى —  
 ارسال الله — تعالى — جميع الرسل من آدم عليه السلام الى محمد  
 — صلى الله عليه وسلم — الى المكلفين من الثقليين فلا وجوب للمكلف  
 عليه — تعالى — خلافا للفلاسفة والمعتزلة ، لأنه — تعالى — لا يجب  
 عليه شئ ، لخلقه بل ارسالهم — صلى الله عليهم وسلم — انما هو  
 بخالص الاحسان ومكامل الفضل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسول والأنبياء

الايمان بالرسول والأنبياء واجب ، لأن الايمان بهم ركن من  
 أركان الدين من أجل به فهو كافر لقوله — تعالى — : ( آمن

الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل بالالله وملائكته وكتبه  
ورسوله لا نفرق بين أحد من رسوله (١) .

فيجب على كل مكلف أن يؤمن إجمالا بأن الله بعث رسلا وأنبياء  
من البشر مبشرين بنوايه ، ومنذرين بعقابه ، وذلك لهداية  
الخلق وإرشادهم إلى طريق الحق ، ويؤمن تفصيلا بمن ثبتت  
تعيينه منهم وهم خمسة وعشرون رسولا الذين ورد ذكرهم في  
القرآن الكريم .

ولا يجوز حصر الرسل والأنبياء ، لأنه لا يعلم عددهم إلا من  
الشرع ، ولم يرد في بيان عددهم دليل قاطع من كتاب أو سنة ،  
يقول - تعالى - لنبيه ( ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا  
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ) (٢) ولأن محاولة حصرهم في عدد  
معين لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم  
خاصة وأن الأحاديث التي تعرضت لحصرهم في عدد معين  
أحاديث آحاد لا يعتد بها في أمور العقيدة .

ولما كان القول بجواز إرسال الرسل يقع في الوهم جواز الإيمان  
بهم ، والذي أثبتنا وجوبه تبه صاحب الجوهرة على ذلك بقوله :  
لكن بهذا إيماننا قد وجب . فدع هوى قوم بهم قد لعبا

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٥

(٢) سورة غافر آية : ٢٨

